دولة الكويت
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية

أسست عام ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م
الوعي الإسلامي
AL-Waei Al-islami
مجلة كويتية شهرية جامعة

مِنْ قضايا أُصولِ النَّحْوِ

عِنْدَ عُلَماءِ أُصُولِ الفِقْهِ

تأليف
د. أحمد عبد الباسط حامد



تقديم
أ. د. حسين محمد نصّار

الإصدار
الحادي والثمانون
١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

مِنْ قَضَايَا أُصُولِ النَّحْوِ

عِنْدَ عُلَمَاءِ أُصُولِ الْفِقْهِ



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الشؤون الثقافية

أسست عام ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م

الوعي الإسلامي

AL-Wa'ei AL-Islami

مجلة كويتية شهرية جامعة

تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

دولة الكويت ـ في مطلع كل شهر هجري

الطبعة الأولى

الإصدار الحادي والثمانون

١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م

العنوان:

ص.ب ٢٣٦٦٧

الرمز البريدي ١٣٠٩٧ الكويت

هاتف: ٢٢٤٦٧١٣٢ ـ ٢٢٤٧٠١٥٦ ـ ١٨٤٤٠٤٤

فاكس: ٢٢٤٧٣٧٠٩

البريد الإلكتروني:

info@alwaei.com

الموقع الإلكتروني:

www.alwaei.gov.kw

الإشراف العام:

رئيس التحرير

فيصل يوسف أحمد العلي

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية

أسست عام ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م
الوعي الإسلامي
Al-Waei Al-Islami
مجلة كويتية شهرية جامعة

مِنْ قَضَايَا أُصُولِ النَّحْوِ
عِنْدَ عُلَمَاءِ أُصُولِ الفِقْهِ

تأليف
د. أحمد عبد الباسط حامد

تقديم
أ. د. حسين محمد نصار

الإصدار الحادي والثمانون
١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م





تصدير

بقلم رئيس تحرير مجلّة «الوعي الإسلامي»

الحمد لله الذي خلق الإنسان وعلَّمه البيان، ووهب له العقل ليعقل عن ربه ما شرعه وأبان، وأنزل القرآن تبصرة للعقول والأذهان، وأرسل رسوله بالهدى والبلاغ والتبيان، وقيَّضَ من عباده من نظم الفقه بأفصح لسان، أحمده حمداً يملأ الميزان.

وأشهد أن لا إله إلَّا الله وحده لا شريك له كل يوم هو في شان، وأشهد أن سيِّدنا ونبيِّنا محمداً عبده ورسوله المبعوث إلى الناس كافة بالدليل والبرهان. اللَّهُمَّ صلِّ وسلِّم على عبدك ورسولك محمد، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان.

أمّا بعد:

فإنّ العلم والثقافة الشرعيّة ميدانٌ خصبٌ لكلِّ متعلِّم؛ إذا أراد أن يستزيد من الإحاطة بلغته، ودينه، ومبادئ أمَّته.

وحتَّى ينتشر هذا الوعي ويعمّ، كان لا بد من توفير المواد العلميّة اللَّازمة له.

ومن أهمِّ تلك الموادِّ: الكتب بمختلف أنواعها ومناهجها ومستوياتها، شريطة أن تكون نافعة بنّاءة جادّة.

ولأجل تواصل المثقَّفين شرقًا وغربًا، وتنامي الشعور بالانتماء، وتقوية أواصر الارتباط الثقافي بين شعوب الأمّتين العربيّة والإسلامية، كانت فكرة الاجتهاد في إخراج الكنوز التراثية، وطباعة الرسائل العلميّة، أولويَّةً عمليَّة في مجلَّة **«الوعي الإسلاميّ»**، فهي بذلك تسعى لزرع الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة، بشتَّى صنوفها، في الناشئة والمبتدئين، وفي الصغار والكبار، على حدٍّ سواء.

وقد جَمعتْ مجلّة **«الوعي الإسلاميّ»** طاقاتها وإمكاناتها العلميّة والمادِّيَّة لتحقيق هذا الهدف السامي، فتَيسَّر لها بفضل الله تعالى إخراج عدد ليس بالقليل من هذه الكتب والرسائل، وكان لها نصيب وافر من الحفاوة والتكريم في كثير من المجتمعات داخل الكويت وخارجها، وذلك لما تميَّزت به هذه الإصدارات من أصالةٍ وقوّةٍ ووضوحِ منهج، ومراعاةٍ لمصلحة المثقَّف، وحاجته العلميّة.

ومن هذه الإصدارات النافعة، كتاب:

«من قضايا أصول النحو عند علماء أصول الفقه»

تأليف الدكتور أحمد عبد الباسط حامد

ومجلّة «**الوعي الإسلاميّ**» إذ تقدّم هذا الإصدار لقرّائها، فإنّها تتوجّه بخالص الشكر والتقدير للدكتور الفاضل على إذنه الكريم بطباعة الكتاب، نسأل الله له التوفيق والسداد.

والحمد لله رب العالمين

رئيس التحرير

فيصل يوسف أحمد العلي

أَصْلُ هذا الكتابِ رسالةٌ جامعيّةٌ، حصلَ بها صاحبُها على درجة

الدكتوراه في الآداب من قسمِ اللغة العربية وآدابها،

بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة، عام ٢٠١٢م،

مع مرتبة الشرف الأولى.

تقديم

ما أصعب موقف المتخصصين في الدراسة التقليدية للنحو العربي، وخاصة من المشتغلين في الجامعات منهم.

هم مطالبون أن تؤدي دراستهم إلىٰ نتائج علمية جديدة تُحسب لهم عند التقدم لكل منصب فوق المنصب الذي يشتغلونه. وأرىٰ أن الطريق إلىٰ مثل هذه النتائج في الدراسات التقليدية شبه مسدود إن لم يكن مسدودًا فعلًا.

هم - إذن - مضطرون إلىٰ البحث عن طرق جديدة لم يكثر سلوكها. وأرىٰ أن ذلك يسير إذا لجأ الدارس إلىٰ الدراسات المقارنة - أريد بذلك المقارنة بين نحو اللغة العربية وإحدىٰ اللغات الأخرىٰ - أو مجموعة متقاربة منها. وفعلًا سلك هذا الطريق كثيرون، وخاصة من العارفين بشقيقات العربية من اللغات السامية، وأرىٰ أن الدراسات المقارنة بين العربية وغير اللغات السامية مجدية، وقد تكشف عن نتائج ليست في بال أحد.

وأرىٰ أن الوصول إلىٰ نتائج جديدة ممكن إذا وفِّق الدارس إلىٰ واحد من عناصر العربية المهملة، أو واحدة من ظواهرها الصغيرة المدىٰ، وأشبعها الدارس من جميع جوانبها. يساعد علىٰ ذلك النظرة الحديثة في مناهج الدرس. فهي تطلب فيها القصر والاقتصار والعمق، بعد أن كانت تعالج الموضوع وكل ما قرب منه أو بعد عنه، ما دامت هناك صلة - ولو واهية - بينهما.

وأرىٰ أن الوصول إلىٰ مثل هذه النتائج التي نبحث عنها ممكن فيما يسميه المفكرون الآن الدراسات البينية. فيخلطون بين عناصر علمَيْن وقواعدهما ونتائجهما - فيخلطون بين علم اللغة وعلم الاجتماع ليصلوا إلىٰ علم اللغة الاجتماعي أو علم الاجتماع اللغوي، وبين علم اللغة وعلم النفس للوصول إلىٰ علم اللغة النفسي أو علم النفس اللغوي. ولعل المستقبل يكشف عن دراسات بينية أخرىٰ ليست في الذهن في الوقت الراهن.

ورأى المفكرون (القرآنَ الكريم) نبعَ المسلمين الأول، استقوا منه ـ وما زالوا يستقون ـ أصول الدين. هذا أمر معروف مردَّد، لا يحتاج إلى تفسير ولا برهنة.

ورأوه ـ في مقولة أستاذنا أمين الخولي ـ كتابَ العربية الأعظم، فصل عند عرب شمال شبه الجزيرة بين عصريين متباينين كل التباين، وكأنهما عصران مستقلان مختلفان كل الاختلاف.

أخرج العربَ الشماليين من عصر لم يكونوا يعرفون فيه غير ما يتساقط إليهم من معارف مَن يتصلون بهم في تجاراتهم الخارجية، وما يلتقطون من معارف من تجاربهم الخاصة في حياتهم.

فانتقل بهم إلى عصر الضياء؛ الضياء الديني الذي انبعث من القرآن فكشف لهم الأستار عن التفسير والفقه واللغة. والضياء العلمي الديني الذي فجَّره القرآن، فكشف لهم ما سمَّوه لغةً ونحوًا وفلكًا وحسابًا للبت فيما واجههم من أمور أداء الفريضة الجديدة في الصلاة والصيام والزكاة والحج والمواريث وما شابهها.

والضياء العلمي البحت، الذي بعث القرآن شعاعه الأول، الذي أضاف إليه المجتمع الجديد أضواء ساطعة كل السطوع، ابتكروا بعضها وجلبوا بعضها من الأمم التي خضعت لسلطانهم والأمم التي اتصلوا بها ونهلوا من معارفها.

وكان من علومهم المحلية الحديث الشريف الذي لا طريق له إلا الرواية، التي تعتمد على إعطاء حامل إحدى المعلومات إلى من يريدها ويسعى من أجلها، أي تعتمد على الاتصال الشخصي بين عارف وطالب للمعرفة. وابتكروا منهجًا حظيَ بإعجاب كل من عرفه لتوثيق الرواية في جملتها وفي كل ما تحتوي عليه من أعمال.

وتوجوا هذه العلوم المحلية بعلم يُعنى بالقرآن والحديث معًا، ويبذل كل الجهود لاستخلاص القواعد العامة التي تعتمد عليها، وتضمن لها السلامة، وتكشف موضعها

في منظومات الفكر البشري، وسموا هذا العلم أصول الفقه، أي أصول الاستبطان والمعرفة والبناء الفكري.

ولما كان علم اللغة يماثل علم الحديث الشريف في اتخاذ الرواية طريقًا للانتقال بين الجماعات والأجيال، كان طبيعيًّا أن يستفيد علماء اللغة من علم مصطلح الحديث الذي ابتكره علماء الحديث الشريف للتوثيق.

ولم يقف الأمر عند هذه الخطوة، بل تجاوزها النحويون خاصة إلى علم أصول الفقه. وتم ذلك في سهولة وصورة طبيعية؛ فلم يكن أقدم اللغويين والنحويين علماء لغة ونحو فقط، بل كانوا علماء بفروع العلوم الدينية. فكان أبو عمرو بن العلاء (١٥٤هـ/ ٧٧١م) رأس مدرسة البصرة في النحو، وكان الكسائيُّ (١٨٩هـ/ ٨٠٥م) رأس مدرسة الكوفة، صاحبي اثنتين من القراءات السبع التي يعدُّها علماء المسلمين أصحَّ قراءات القرآن الكريم. وانفرد كثير من بقية النحويين بقراءاتٍ خاصة لبعض الآيات.

ومن ثم كان موضوع هذا الكتاب ـ ما بين علمي أصول الفقه وأصول النحو من صلات ـ موضوعًا طبيعيًّا، فَطِنَ له نبهاء المفكرين على مجرى العصور، وكتبوا عن جوانب منه.

وبقي تناول هذا الموضوع في العصر الحديث أمرًا طبيعيًّا؛ لأن نبهاء المحدثين عندما يتناولون ظاهرةً ما بالدرس، يفردونها بذلك لتتبيّنَ حدودها ومعالمها غير مشوبة بشيء ممّا يفقدها بعض سماتها.

ثم ينيرون كل جنباتها، لا يهملون كبيرًا ولا صغيرًا مهما بلغ في الصغر فيكشف الضوء كل شيء، يبيّن حجمه، ويبيّن نسبته إلى إخوته.

وينقبون عن الحقائقِ القديمة، التي قد تكون هي التي أنجبتها، أو تكون أسهمت في إعطائها الوجهة التي أخذتها، أو في منحها اللون الذي اصطبغت فيه في موضعها.

وهذا ما فعل «أحمد عبد الباسط»، وإلا ما كنتُ ـ وأنا المشرف على رسالته ـ لأسمحَ بتقديمها إلى المناقشة في كلية الآداب من جامعة القاهرة للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب.

وهذا ما دفعني إلى أنّ أقدّمَ هذا الكتاب إلى القارئ العربي، أعني كل مَن يستطيع قراءة الخط العربي؛ ليطلعَ على حقائقه، ويمنحَها القيمة التي تستحقها، والتي لن تكون ـ فيما أؤمن ـ غيرَ بعيدة عما عندي.

أ. د. حسين محمد نصار

(كلية الآداب ـ جامعة القاهرة)

إنْ صَحَّ لي الإهدَاءُ في هذا المقام فهو هديّةُ شُكْرٍ وعِرْفانٍ إلى مَنْ رَبَّيَاني صَغيرًا فَغُذِّيتُ بحنَانِهمَا، وصَحبَاني كَبيرًا فَسَعِدْتُ برفقتهما، إلى وَالِديَّ الرَّءومَيْنِ، أدَامَ اللهُ نِعْمَتَه عَليَّ ببِقَائِهمَا...

وإلى رُوحِ أُسْتَاذِي الدكتور/ محمد أحمد خضير، الذي تعلّمتُ مِنهُ بِحَقٍّ كيفَ نُطَبِّقُ قَوْلَه صلى الله عليه وسلم: «إنّكم لنْ تسعوا النَّاسَ بأموالِكم، فَلْيَسَعْهُم مِنْكُم بَسْطُ وجهٍ، وحُسْنُ خُلُقٍ»، وقَدْ وَافَتْهُ مَنِيَّتُه في الثَّالثِ والعِشْرِينَ من شَهْرِ مَارِسَ عَامَ اثني عشر وألْفَيْنِ، فَافتقدَهُ العِلْمُ والخُلُقُ الحَسَنُ.

والشُّكرُ كُلُّ الشُّكرِ للعالم الجليل الأستاذ الدكتور/ حسين محمد نصار (المشرف على هذا العمل، والمقدم له)، ثم لأستاذيّ عضوي لجنة المُناقشة؛ لِتفضُّلِهما عليَّ بمُراجعةِ هذه الدراسة، استدراكًا لِنَقْصِهَا، وإسهامًا في تَكْمِلَةِ فائدتِها.

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾

[النمل، من الآية ١٩]

بسم الله الرحمن الرحيم

المُقَدِّمَةُ

الحمدُ لله الذي شَرَّفَ لغةَ العربِ، وأرسَلَ لنا نَبيًّا عَربيًّا مُنزَّهًا عَنْ جَمِيعِ الرِّيَبِ، صلَّى اللهُ عليه وعلى آلِه ومَنْ صحب.

وبعدُ:

فلقد أدركَ عُلَماءُ أُصولِ الفقهِ الرابطَ القويَّ بين اللغةِ العربيّةِ والنصِّ التشريعيِّ الذي يستنبطونَ منهُ أحكامَهم وقواعدَهم الأصوليّة، فكانَ الاهتمامُ باللُّغةِ عندَهم مِن أهمِّ الوسَائلِ التي تُعِينُ على فهمِ النصِّ فهمًا دقيقًا؛ ومِن ثَمَّ وجدناهم قد اشترطوا في المجتهدِ إتقانَ علومِ اللُّغة والنَّحوِ.

فيذهبُ الشَّاطبيُّ (ت٧٩٠هـ) في (الموافقات) إلى أنَّ العلمَ بالعربيّةِ فرضُ عينٍ تتوقّفُ صحةُ الاجتهادِ عليه، يقول: «فإنْ كانَ ثَمَّ عِلْمٌ لا يحصلُ الاجتهادُ في الشريعةِ إلا بالاجتهادِ فيه فهو بلَا بُدٍّ مضطرٌّ إليه؛ لأنّه إذَا فُرِضَ كَذَلِكَ لم يمكن في العادةِ الوصولُ إلى درجةِ الاجتهادِ دُونَه، فلا بُدَّ مِن تحصِيلِه على تمامِه ... والأقربُ في العلومِ إلى أنْ يكونَ هكذا عِلْمُ اللُّغةِ العربيّةِ»[1].

بل إنَّ مِنهم مَن جعلَ تعلُّمَها فرضًا وَاجبًا على كُلِّ مُكلّفٍ؛ معتمدين على القاعدة الأصولية: (مَا لا يتمُّ الواجبُ إلا بِهِ فهو وَاجبٌ). يقولُ ابنُ تيميَّةَ (ت٧٢٨هـ): «اللغةُ

١- إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات، تحقيق: مشهور حسن. السعودية: دار ابن عفان، ط١. ١٩٩٧م. ج٥/ ٥٢.

العربيةُ مِنَ الدِّينِ، ومعرفتها فرضٌ واجبٌ؛ فإنَّ فَهْمَ الكتابِ والسُّنةِ فرضٌ، ولا يُفْهَمُ إلَّا بِفَهْمِ اللُّغةِ العربيّةِ ، ومَا لَا يَتِمُّ الواجبُ إلَّا بِهِ فهو واجبٌ»[1].

وبالغَ بعضُهم في ذلك مبالغةً كبيرة؛ حتى إنّه عدَّ الأُصوليّين من الفقهاء وحدَهم هم الذينَ تَطرّقُوا إلى أبوابٍ نَحْويةٍ دقيقةٍ لم يلتفت إليها النُّحاةُ أنفسُهم. يقول شيخُ الإسلام علي بن عبد الكافي السُّبكي (ت٧٥٦هـ) في مقدمة شرحه على منهاج البيضاوي: «فإنَّ الأصوليين دقّقوا في فَهْمِ أشياء مِن كَلامِ العَربِ لم يصل إليها النُّحَاةُ ولا اللُّغويّون؛ فإنَّ كلامَ العربِ متسعٌ جدًّا، والنظر فيه متشعبٌ. فَكُتبُ اللُّغةِ تضبطُ الألفاظَ ومعانيَها الظاهرةَ دونَ المَعَاني الدقيقةِ التي تحتاجُ إلى نَظَرِ الأصولِ، واستقراءٍ زائدٍ على استقراءِ اللُّغويِّ... وكذلك كُتبُ النَّحْوِ لَوْ طلبتَ معنى الاستثناءِ، وأنّ الإخراجَ هَلْ هُو قبلَ الحُكْمِ أو بَعْدَ الحُكمِ، ونحوَ ذَلِكَ مِنَ الدّقَائقِ التي تعرّضَ لها الأصوليُّونَ وأخذُوها باستقراءٍ خَاصٍّ مِن كَلامِ العَربِ، وأدلّةٍ خَاصّةٍ لا تقتضيها صناعةُ النحو. فهذا ونحوُه ممَّا تكفَّلَ به أُصولُ الفِقْهِ»[2].

هذا على المستوى التنظيريِّ، وعلى المستوى التطبيقيِّ فإنّنا نجدُ عُلماءَ أصولِ الفِقْهِ يَتَداولُون في مُقدِّماتِ مؤلَّفاتِهم الأصوليّةِ وأثنائها كثيرًا مِن مسائلِ اللُّغةِ، فتحدّثوا عمَّا يحملُه النصُّ مِن معنىً حقيقيٍّ[3] (وهو مَا يتكفّلُ به علمُ المعجم)، أو استعماليٍّ[4] (وهو مَا

١- أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق: محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ط٢. ١٣٦٩هـ. ص٢٠٧.

٢- علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١. ١٩٨١م. ج١/ ٧-٨

٣- ويُقْصد به مَا وُضِعَ اللفظُ بإزائِه أصالةً.

٤- وهو مَا تجاوزت فيه اللغةُ المعنى الأصليَّ، فاستعملت اللفظَ في غيره على سبيل المجازِ أو الكنايةِ.

يتكفّلُ به علمُ البلاغةِ)، أو وَظِيفيٌّ[1] (وهو مَا يتكفّلُ به علمُ النَّحْوِ)، وكانَ لهُ النَّصِيبُ الأكبرُ فيما بحثَهُ الأصوليُّون. وذلك كلُّه فيما أَسْمَوْهُ (المبادئ اللُّغوية)، وأحيانًا (مَبَاحِث الأَلْفَاظِ).

ثُمَّ لم يَلْبَثْ أَنْ جاءَ بعضُ الأُصوليّينَ والفُقهاءِ في فتراتٍ تاليةٍ، فحاولوا أَنْ يجمعوا في مؤلَّفَاتِهم بين علم الفقه وأصولِه مِن ناحيةٍ، وبين عِلْمِ النَّحْوِ وأصولِه مِن ناحيةٍ أخرىٰ؛ حيثُ قَامُوا بتخريج الفروع الفقهية علىٰ المسائلِ النَّحوِيّةِ. مِن هؤلاء: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت٧٧٢هـ) وكتابُه **(الكوكب الدري في تخريجِ الفروع الفقهيّة على المسائلِ النحويّة)**، الذي يقولُ في مقدّمتِه: «فإنَّ علمَ الحلالِ والحرام الذي به صلاحُ الدنيا والأخرىٰ، وهو المُسمّىٰ بـ (علم الفقه)، مستمدٌّ مِن عِلْمِ أُصول الفِقْهِ، وعِلْمِ العَربيّةِ. فأمَّا استمدادُه مِن عِلْمِ الأصولِ فواضحٌ، وتسميتُه بـ (أصول الفقه) ناطقةٌ بذلك. وأمَّا العربيّةُ فلأنّ أدلّتَهُ مِن الكتابِ عربيّةٌ، وحينئذٍ يتوقف فَهْمُ تلك الأدلّةِ علىٰ فَهْمِها، والعلمُ بِمَدْلُولِها علىٰ عِلْمِهَا»[2].

وَكَذَلكَ فَعَل جمالُ الدينِ يوسف بن عبد الهادي، المعروف بابنِ المِبْرَدِ (ت ٩٠٩هـ)، في كتابِه **(زينة العرائس مِنَ الطُّرف والنَّفائسِ في تخريج الفروع الفقهيّة على القواعدِ النحويَّةِ)**[3]؛ حيثُ ضمَّنَ كتابَه مئةً وعشرة قاعدة نحويّة، بجانبِ الفَوَائدِ والفُروع الفقهيَّة

١- ويُقْصدُ به مَا تُؤدّيه الكلمةُ -بما لها مِن معنىً حقيقي أو استعمالي- في أثناءِ تركيبِها مع غيرِها، مِن وظيفةٍ استُخدمت مِن أجلها في هذا التركيبِ.

٢- عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي: الكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية علىٰ المسائل النحوية، تحقيق: عبد الرزّاق السعدي. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. ط١. ١٩٨٤م. ص٥٤.

٣- طُبِعَ الكِتَابُ بتحقيق الأستاذ الدكتور رضوان مختار، وصدرت الطبعة الأولىٰ منه سنة ٢٠٠١م عن دار ابن حزم-بيروت.

التي خرَّجها عَلَىٰ تِلْكَ القَوَاعِدِ النَّحْوِيَّةِ. كَمَا خَصَّصَ القاعِدَتَيْنِ: الرابعة بعد المئة[1]، والخامسة بعد المئة[2] للحديثِ عَنِ الأُصولِ النَّحويّةِ واللُّغويّةِ، إلىٰ جانب أصول أخرىٰ جاءت متناثرةً في أثناءِ الكِتَابِ.

وأيضًا كان ذلك التأثُّرُ واضحًا ومستقرًّا في أذهانِ اللُّغويّينَ والنُّحاة أنفسِهم، فتكلّموا في مُؤلَّفاتِهم عَنْ حَاجةِ العُلوم الأخرىٰ ـ كالفقهِ وأُصولِه ـ للعربيّةِ والنَّحو، وعن اشتراطِ العِلْمِ بالعربيّةِ لوصُولِ الأصوليِّ إلىٰ رُتبةِ الاجتهاد، بل لا يُعَدُّ اجتهادُه صحيحًا إلا بعد معرفةِ العربيّةِ وإتقانِها. الأمر الذي جَعَلَ ابنَ جنّي (ت٣٩٢هـ) يُرْجِعُ السَّببَ فيمَن ضلَّ مِن أهل العلمِ إلىٰ الجهل بالعربية، وفي ذلك يقول: «وذلك أنَّ أكثرَ مَنْ ضلَّ مِن أهلِ الشريعةِ عَنِ القَصْدِ فيها، وحادَ عَنِ الطريقةِ المُثْلىٰ إليها، فإنما استهواهُ واستخفَّ حِلْمَه ضعفُه في هذه اللُّغةِ الكريمةِ الشريفةِ»[3].

ويقول الزمخشريُّ (ت٥٣٨هـ) في مقدّمة كتابه (المُفَصّل في صنعة الإعراب): «وذلك أنَّهم لا يجدونَ عِلْمًا مِن العلومِ الإسلاميّةِ: فِقْهِها وكَلامِها وعِلْمَيْ تفسيرِها وأَخْبَارِها ـ إلا وافتقارُه إلىٰ العربيّةِ بَيِّنٌ لا يُدْفَعُ، ومكشوفٌ لا يتقنَّعُ. ويرونَ الكلامَ في معظمِ أبوابِ أُصولِ الفقهِ ومسائِلها مبنيًّا علىٰ علمِ الإعرابِ، والتفاسيرَ مشحونةً بالرِّوَاياتِ عَنْ سيبويه

١- حيثُ اشتملت علىٰ تسعةِ أصولٍ، تكلّمَ المصنِّفُ فيها عن: الترخيم وأنواعِه، والتقديم والتأخير، والمحذوف والمذكور، والمقدّر مع العطفِ بالواوِ، وتقديم المعمول به ومَا يترتّبُ عليه مِن أحكامٍ، ومسألة مَا لا يعملُ لا يُفَسِّرُ، والتعليل بِالمظنّةِ .... إلخ. انظر: زينة العرائس، ص٣٧٨-٤٠١.

٢- حيثُ تحدَّثَ فيها عن استعمال اللفظ لما وُضِعَ له، وعن المجاز والإضمار، وإطلاق البعض علىٰ الكلِّ أو عكسه، وعن المجاورةِ وأنواعِها. انظر: زينة العرائس، ص٤٠٢-٤١٢.

٣- أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجّار. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية (القسم الأدبي)، ط١. ١٩٥٦م. ج٣/ ٢٤٥.

والأخفشِ والكسائيّ والفَرّاءِ وغَيْرِهم مِن النَّحْويّينَ البصريين والكوفيين»[1].

ويقولُ ابنُ يعيشَ (ت٦٤٣هـ): «فكذلك أصولُ الفِقْهِ مُرتبطٌ بمعرفةِ العربيّةِ؛ لأنه يبتني على معرفةِ الكتابِ والسُّنّةِ، ولا يُعرف مَعْنَاهما إلا بمعرفةِ العربية؛ ولذلك كانَ شرطًا في صحّةِ الاجتهَادِ»[2].

ويروي لنا ياقوتُ الحمويُّ (ت٦٢٦هـ) في كتابِه (معجم الأدباء) أنَّ الفرَّاءَ النحويَّ كانَ عندَ محمّدِ بنِ الحسَنِ الشيبانيِّ (صَاحبِ أَبِي حَنيفةَ)، «فتَذَاكرُوا في الفِقْهِ والنَّحْوِ، ففضَّلَ الفراءُ النَّحوَ على الفِقْهِ، وفضَّلَ محمّدُ بنُ الحسنِ الفقهَ على النَّحْوِ، حَتّى قالَ الفرَّاءُ: قَلَّ رجلٌ أنعمَ النظرَ في العربيّةِ وأَرَادَ علمًا غَيْرَهُ إلا سَهُلَ عَلَيْه. فقالَ محمّدُ بنُ الحَسنِ: يَا أَبَا زكريّا، قد أنعمتَ النظرَ في العربيّةِ وأسألُك عَنْ بابٍ مِنَ الفقهِ! فقال: هاتِ على بركةِ الله. فقال لهُ: مَا تقولُ في رَجلٍ صلَّى، فَسَهَا في صلاتِه، وسَجَدَ سجدتَي السَّهْوِ فسها فيهما؟ فتفكَّرَ الفراءُ ساعةً، ثُمَّ قالَ: لا شيءَ عليهِ. فقالَ لهُ مُحَمَّدٌ: لِمَ؟ قالَ: لأنَّ التصغيرَ عندنا ليسَ له تصغيرٌ، وإنما سجدةُ السَّهْوِ تمامُ الصلاةِ، وليس للتمام تمامٌ. فقالَ محمدُ بنُ الحسنِ: مَا ظننتُ أنَّ آدميًّا يَلِدُ مثلَكَ!»[3].

ويذكرُ الزُّبيدِيُّ في ترجمة أبي جعفر النحّاس (ت ٣٣٨هـ) أنّهُ كانَ يحضرُ حَلْقةَ أبي عثمان سعيدِ بنِ محمّدٍ، المعروف بابنِ الحدّادِ الفقيه الشّافعِيّ (ت ٣٠٢هـ)، «وكانت

١- جار الله محمود بن عمر الزمخشري: المفصل في صنعة الإعراب. بيروت: دار الجيل، د.ت. ص٣-٤.

٢- يعيش بن علي بن يعيش: شرح المفصّل، تصحيح: مشيخة الأزهر الشريف. مصر: إدارة الطباعة المنيرية، د.ت. ج١/ ١١.

٣- ياقوت بن عبد الله الحموي: معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١. ١٩٩٣م. ج١/ ١٧.

لابنِ الحدَّادِ ليلةٌ في كلِّ جمعةٍ يُتكلَّمُ فيها عندَهُ في مسائلِ الفقهِ على طرائقِ النَّحوِ»[١].

وهَذِه الأَخْبَارُ وَغَيْرُهَا ممَّا هو منثورٌ في كُتبِ التّراجمِ والطبقات والأدب تدلُّ دلالةً واضحةً عَلَى هذا التفاعلِ الوَثيقِ بين الفِقْهِ وأُصولهِ من جهةٍ، والنَّحوِ وأصولهِ مِن جهةٍ أُخرى. كما تدلُّ على أنَّ هذا التلاحمَ العلميَّ إنما كان مستقرًّا في أَذْهَانِ عُلماءِ أصول الفقهِ عِنْدَ التَّأليفِ، وهو الأمرُ الذي حَدَا بهم على أنْ يخصّصوا جزءًا كبيرًا مِن بدايات مؤلَّفاتِهم الأُصوليّة للحديثِ عن (المُقدّماتِ اللُّغويّةِ)، وأثرِها في الفِقْهِ وأُصولِه. فتحدّثوا عن كثيرٍ مِن المَبَاحثِ الأُصوليّةِ والنَّحْويّةِ، مثل حَديثِهم عَنْ: مَاهيّةِ الكلامِ، واللُّغةِ وثبوتِها، وهل هي توقيفية أم اصطلاحية؟ والمُناسبةِ بين اللَّفْظِ والمَعْنَى، والمُطْلَقِ والمقيّدِ. وكذلك تحدّثوا عَنْ تَرْكيبِ الجملةِ بِنَوْعَيْهَا: الاسميّةِ والفعليّةِ، وتقسيم الألفاظ، وصيغ الأمر، وجملةٍ مِن حروف المعاني ... إلى غير ذلك مِن مباحثَ تخصُّ في المقامِ الأوّل علمي: أُصول النَّحْوِ، والنَّحْوِ.

ولا أكونُ مغاليًا إذا مَا قلتُ: إنَّ البحثَ الأصوليَّ في المبادئِ اللغوية قد انفردَ بمناقشةِ مسائل لم يتناوَلْهَا اللغويُّون ولا النُّحَاةُ، سواءٌ كان ذلك على مستوى المفردة أو التراكيب، مقطوعة عن السِّيَاقِ أو موصولةً به؛ الأمر الذي طالما نبّه عليه علماءُ أصول الفقه، حتى أقرَّ بعضُ النُّحاة في مسألةٍ مثل مسألة (المستثنى الوارد بعد جملٍ متعاطفة): أنّها «بعلم الأصول أليق»[٢].

لكنَّ مثل هذه المبادئ اللُّغويّةِ، التي جَعَلَهَا عُلَماءُ أصول الفِقْهِ مقدمةً لمؤلَّفاتِهم

١- محمد بن الحسن الزُّبيدي: طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد (أبو) الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ط٢.د.ت، ص. ٢٢٠

٢- انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩٨م. ج٢/ ١٩٦.

الأصولية، لم تكُنْ مَوْضعَ نظرٍ ودراسةٍ مِن قِبَلِ البَاحِثِينَ اللُّغويّين، ولم يَخُضْ فيها غيرُ القليلِ مِن اللُّغويّينَ المعاصرين[1]. كما أنّنا نرى الباحثين من الأصوليين قد مرُّوا عليها مرورًا سريعًا، وكأنَّ مثل هذه المقدّمات ـ على علوِّ شأنِها ـ لم تُشكِّل لهم أيَّ اهتمامٍ.

ومِن هنا جاءت أهميةُ هذه الدراسةِ، التي تهدفُ إلى كَشْفِ العَلاَقةِ الوَثِيقةِ بَيْنَ أُصولِ الفِقْهِ وأصولِ النَّحْوِ وقواعدِه الإجمالية، كما تحاولُ ـ أيضًا ـ الوقوفَ عَلَى مَظَاهرِ هذه المبادئ اللُّغويّة، ودراستها بمزيدٍ مِنَ التمعّنِ والتفكيرِ، مَع التَّرْكيزِ عَلى جَوَانبِها الأُصوليّةِ والنَّحْويّةِ، ومُحَاولةِ تَأْصيلِهَا ومُقَارنتِها بِمَا هُوَ مُسْتقرٌّ عند النُّحاةِ في كُتبِ أُصولِ النَّحْوِ.

ولقد اقتضت هذه الدراسةُ في سبيل تحقيق الأهداف المرجوّةِ منها، والتغلُّبِ على الصُّعوبَاتِ التي وَاجَهَتْهَا ـ وعلى رَأْسِها قِلّةُ الدّرَاساتِ السَّابقةِ، واتّسَاعُ مَادّةِ البَحْثِ ـ اتباعَ منهجٍ تكامليٍّ يستفيدُ من المعطيات المنهجية المتعددة.

وأهم هذه المعطيات أدواتُ المنهج: الاستقرائيّ، والإِحْصائيّ، والوَصْفِيّ، والمُقَارِنِ. وهِيَ أدواتٌ منهجيّةٌ يُكمِّلُ بعضُها بعضًا، وقد تَضَافَرَتْ معًا في إِخْرَاجِ هَذِه الدّرَاسةِ عَلَى الوَجْهِ المَطْلُوبِ.

---

١ - مِن تلكم الدراسات اللغوية المحدودة التي اهتمت بدراسة تلك المبادئ اللغوية عند الأصوليين:

١ - البحث النحوي عند الأصوليين: مصطفى جمال الدين. إيران: دار الهجرة، ط٢. ١٤٠٥ هـ.

٢ - دراسة المعنى عند الأصوليين: طاهر سليمان حمودة. الإسكندرية: الدار الجامعية. د.ت.

٣ - التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه: السيد أحمد عبد الغفار. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م.

٤ - دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين: موسى مصطفى العبيدان. دمشق: مطبعة الأوائل، ط١. ٢٠٠٢م.

مَعَ الأَخْذِ في الاعتبَارِ أنَّ الدراسةَ عند تعرُّضها لتلكَ المَبادئ اللُّغويّةِ في كُتب الأُصوليّينَ قَدِ التزَمَتْ بإطارٍ زمنيٍّ محدّدٍ، ابتدأ بالقرنِ الثَّالثِ الهجريِّ ومؤلّف (الرسالة)، لمحمد بن إدريس الشافعيّ (ت٢٠٤هـ)، وانتهى بالقرن الثامن الهجري ومؤلّف (**البحر المحيط في أصول الفقه**)، لمحمد بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، وهي فترةٌ كافيةٌ للتهدّي إلى إسهاماتِ الأُصوليّين في هذا الجانب، دُونَ الوُقوعِ في دَائرةِ الحَواشي والمختصرات التي لَا تُعطي - في الغَالبِ - جَدِيدًا.

وَقَدِ اقتضت خُطّةُ البَحْثِ والدّراسة أنْ تكونَ مؤلّفةً مِن قِسْمِيْنِ رئيسَيْنِ، وخاتمةٍ.

أمّا القِسْمُ الأوّلُ: فهو قسمٌ تعريفيٌّ يشتملُ على مُقدّماتٍ تعريفيّةٍ، وجوانبَ تنظيريّةٍ، لِلْحَديثِ عَنِ الموضوعاتِ الآتية:

١ - مفهوم أصول الفقه.

٢- مفهوم أصول النحو.

٣- بداية التدوين في علم أصول الفقه وعلم أصول النحو.

٤ - جوانب التأثير والتأثُّر بين العلمين، والعلاقة بين العِلْمَيْن.

وأمّا القسم الثاني: ففيه يتمّ الحديثُ عن قضايا أصول النحو المُدوّنة في كتب عُلماء أصول الفقه، حيث ينقسمُ إلى:

- **الفصل الأول:** مفهوم اللغة عند الأصوليين.
- **الفصل الثاني:** اللغة العربية: توقيفية أم اصطلاحية؟!
- **الفصل الثالث:** دلالة الألفاظِ وطرقها عند الأصوليين.
- **الفصل الرابع:** وظيفة اللغة عند الأصوليين، وإثباتها بين النقل والقياس.
- **الفصل الخامس:** اللُّغة والمناسبة بين اللفظ والمعنى، والوضعيّة والعُرفية.

وأمّا الخاتمةُ: فهي تضمّ أهمّ النتـائج التـي توصّـل إليهـا البحـث عـلى مـدار فُصـول الدراسة، وكذلك تضم أهم التوصيات التي يُوصي بها البحث.

ولم يتناولْ البحثُ ـ بطبيعة الحال ـ تلك الأدلّةَ الكليّةَ عند علماء الأصـول، كالسَّـماعِ، والإجماعِ، والقياسِ، واستصحابِ الحال... وغير ذلك مِن أدلّةٍ متأصّلةٍ عند علـماء أصـول الفقهِ، مارسوها لاستنباطِ الأدلّة الفقهية.

أقول: لم يتناول البحثُ تلك الأدلّة الكلية لسببين؛ أحدُهما: أنّ تلك الأدلـةَ أصـيلةٌ في الدَّرْسِ الأصوليِّ الفقهي، فلم يتأثر فيها الأصوليون بالنُّحـاةِ، بـل كـان التـأثّرُ واقعًـا عـلى النُّحاةِ أنفسهم. والسببُ الآخر: أنَّ النُّحاةَ حينما تأثّروا بالأصوليين في وَضْعِ أصول للنَّحْوِ على غِرَارِ الأُصولِ الكلية للفقه كانوا كمَنْ التمسَ الهيئةَ دون الجوهرِ، وأمرٌ بدهيٌّ أنْ يفعل النُّحَاةُ ذلك؛ فمادةُ النُّحاةِ تختلفُ بطبيعةِ الحال عن مَادةِ الأصوليين؛ ومِـن ثَـمَّ قـامَ النُّحـاةُ فقط بتعريفِ تلك الأدلّة الكليّة بما عرّفها بها الأصوليون أنفسهم، ثُمّ حاولوا تطبيقَها عـلى مَادتهم النَّحويّةِ بعيدًا عن مادةِ الأصوليين الفقهية؛ وبالتالي فإنَّ الحديثَ عَـنْ تلـك الأدلـةِ الكليّة عند الأصوليين ممّا لا معنى له هنا، إذ تُركّزُ هذه الدراسة بشكلٍ أساسيٍّ على مَا تَنَـاثرَ في كُتبِ الأصوليين مِن مسائلَ هِي مِن صَميمِ الدَّرْسِ الأصوليِّ النَّحويِّ.

وبعدُ؛ فإن حازت هذه الدراسةُ القبولَ فهذا فضلٌ مِنَ الله ومِنَّةٌ منهُ عليَّ، وإن يكن غيرَ ذلك فهذا مِني ومن الشيطان، وحَسْبِي أنني بشرٌ أُصِيبُ وأُخْطئُ، وأعوذُ بالله مِن الخـذلانِ وسُوءِ العاقبةِ. والحمد لله رب العالمين.

د. أحمد عبد الباسط حامد

aahmedbaset@hotmail.com



❁ القِسْمُ الأوّل: مُقَدّماتٌ تَعْرِيفيّةٌ، وجَوانبُ تَنْظِيريّةٌ:

١- مفهوم أصول الفقه.

٢- مفهوم أصول النحو.

٣- بداية التدوين في علم أصول الفقه وعلم أصول النحو.

٤- جوانبُ التأثير والتأثُّر، والعلاقة بين العلمين: علم أصول الفقه وعلم أصول النحو.

١- مَفْهُومُ أُصولِ الفِقْهِ[١]

إنَّ الناظرَ إلى مَا خلّفَه القُدَماءُ مِن الأصوليين وغيرهم مِن تعريفاتٍ مختلفة لِعِلْمِ أُصولِ الفقه ـ سوفَ يجدها تدورُ في مِحْوَرَيْنِ رئيسَيْنِ، هُمَا:

أ- النَّظرُ إلى عِلْمِ أصولِ الفقه على أنّه مركبٌ إضافيٌّ يحتاجُ إلى تعريفِ مفرداتِه.

ب- النّظرُ إليه على أنّه عِلْمٌ مُسْتَقِلٌّ له أُسسٌ وأبحاثٌ قائمةٌ بذاتِها.

ولا بُدَّ مِنَ الشُّروعِ في شرحِ هَذَيْنِ التعريفَيْنِ؛ لِلْوُقوفِ على حَقيقةِ هذا العِلْمِ ومَبَادِئِه، فأقول:

أ- التعريفُ الإضافيُّ لِعِلْمِ أُصولِ الفِقْهِ:

وفيه عَرْضٌ للمعنى اللُّغويِّ والاصطلاحيّ للكلمات: (عِلْم)، و(أُصول)، و(الفقه).

(١) العِلْمُ: هُوَ لغةً: مصدرُ (عَلِمَ، يَعْلَمُ)، وهو أصلٌ صَحِيحٌ واحدٌ، يدلُّ على أثَرٍ بالشيءِ يتميّزُ به عن غيره[٢].

وعرّفه أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ) بأنّه: «معرفةُ المعلومِ على مَا هُو بِه» أو هو «تبيُّنُ المعلومِ على مَا هُو بِه»[٣].

ووافقَ إِمَامُ الحرمين عبد الملك الجوينيُّ (ت٤٧٨هـ) الباقلانيَّ، فقال: «العلمُ: معرفةُ المعلومِ على مَا هُو به، كما أنَّ الجهلَ تَصوُّرُ الشيءِ على خلافِ مَا هُو به»[٤].

١- آثرَ الباحث الابتداء أولًا بالحديث عن أصول الفقه مراعاةً للترتيبِ التاريخي في نشأة العلمين.

٢- أبو الحسن أحمد بن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م، مادة (علم).

٣- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢. ١٩٩٨م، ج١/ ١٧٤-١٧٥.

٤- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجوينيُّ: متن الورقات في أصول الفقه. السعودية: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط١. ١٩٩٦م، ص٨.

وذكرَ الإمامُ أبو عبدِ الله محمّدُ بنُ أبي بكرِ بنُ قيّم الجوزيّة (ت٧٥١هـ) أنّه: «نَقْلُ صُورةِ المعلومِ مِن الخارجِ وإثباتُها في النَّفْسِ»[1].

وذهبَ الشريف عليُّ بن محمّد الجرجاني (ت٨١٦هـ) إلى أنّه: «الاعتقادُ الجازمُ المُطَابق للواقعِ»[2].

أمّا في **الاصطلاح** فإنّه يُطلق على المسائل المضبوطة ضبطًا خاصًا، وهو يشملُ جملةً مِن الأصول والمسائل التي تجتمعُ في موضوعٍ كُلّيٍّ واحدٍ، «فموضوعُ علم الطبِّ -مثلًا- هو بدنُ الإنسان؛ لأنّه يبحثُ فيه عن الأمراضِ اللاحقةِ لهُ، ومسائلُه هي معرفةُ تلك الأمراض. وموضوعُ علمِ النَّحْوِ الكلماتُ؛ فإنّه يبحثُ فيه عن أحوالِها مِن حيثُ الإعراب والبناء، ومسائلُه هي معرفة الإعرابِ والبناء»[3].

(٢) *الأصول:* جمع (أصل)، وهو في اللغة: أسفل كلِّ شيءٍ[4]، وزادَ الفيُّوميُّ (ت٧٧٠هـ): «وأساسُ الحائط: أصلُه، واستأصلَ الشيءُ: ثبتَ أصلُه وقَوِيَ. ثُمّ كثرَ حتى قيلَ: أصلُ كلِّ شيءٍ ما يستندُ وجودُ ذلكَ الشيءِ إليه»[5].

١- محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزيّة: الفوائد. القاهرة: دار الريان للتراث، ط١. ١٩٨٧م، ص١١٥.

٢- علي بن محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات. بيروت: مكتبة لبنان (طبعة مصورة)، ١٩٨٥م، ص١٦٠.

٣- محمد بن أحمد بن عبد العزيز، ابن النجّار: شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزير حماد. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م، ج١/ ٣٣-٣٤.

٤- محمد بن مكرم، ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرَيْنِ. القاهرة: دار المعارف، ط١. ١٩٨٠م، مادة (أصل).

٥- أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير. بيروت: مكتبة لبنان، ط١. ١٩٨٧م، مادة (أصل).

وهو في الاصطلاح يُطلق علىٰ عدّة معانٍ، هي[1]:

أ- الدّليلُ الشرعيُّ، أو المصدرُ الذي يستندون إليه في استنباط أحكامهم: يُقال: «أصلُ وجوبِ الصومِ قولُه تعالىٰ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: مِن الآية ١٨٥]» أي: دليله. أو يُقال: «الأصلُ في المسألةِ: حديثُ ابن مسعود...»، وأمثال ذلك.

ب-الرَّاجحُ مِن الأمرَيْنِ: كقولهم: «القرآنُ والسُّنة أصل للقياس والإجماع»، أي: راجحان عليهما، وكقولهم: «الأصلُ في الكلامِ الحقيقةُ دونَ المجاز»، و«الأصلُ براءةُ الذمّة».

ج- القَاعدةُ الأصوليّةُ التي مهّدوها لكيفية استنباطِ الحُكْمِ مِن الدّليلِ: كقولهم: «الأصلُ أنّ النصَّ مقدَّمٌ علىٰ الظَّاهر»، و«الأصلُ أنَّ عامَّ الكتابِ قَطْعِيٌّ».

د- الحالُ المستصحبُ، أو الوظيفةُ التي يَعْمَلُ بها المكلّفُ عند عدمِ عثوره علىٰ دليلٍ مِن الأدلّة التي يستنبط منها الأحكام: يُقال: «الأصلُ استصحابُ الحالِ السَّابقة»، أو: «الأصل الاحتياطُ».

هـ- ما يُقابل الفرعَ في العملية القياسيّةِ: يُقال: «الخمرُ أصل النبيذِ»، أي: إنَّ حكمَ النبيذِ وغيره مِن المُسْكرات يَنْبَنِي علىٰ حُكْمِ الخمرِ لتساوِيهما في العِلّةِ.

ولعلَّ المرادَ مِن كلمةِ (أصل) هنا هو المعنىٰ الأول، وهو الدليلُ. فأصولُ الفقه ـ كما سنرىٰ ـ أَدِلّتُه، كالكتابِ والسُّنّة والإجماع والقياس... وغيرها.

١- انظر ذلك تفصيلًا في: شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، ج١/ ٣٩-٤٠؛ ومحمد بن عليّ الشوكاني: إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق مِن علم الأصول، تحقيق: أحمد عبد السلام. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩٤م، ص٥؛ وعبد العلي محمد اللكنوي: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق: عبد الله محمود عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ٢٠٠٢م، ج١/ ٩-١٠.

(٣) *الفقه:* هو لغةً: العِلْمُ بِالشَّيْءِ والفَهْمُ له، يُقَال: أُوتِيَ فلانٌ فِقْهًا في الدين، أي: فهمًا فيه[١]. ومنه قولُه تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا﴾ [النساء: من الآية ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: من الآية ٩١].

وفي **الاصطلاح** عرَّفَه أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ) بأنّه: «مَعْرفةُ النَّفْسِ مَا لها وما عليها»[٢]. والمقصودُ بالمعرفةِ هنا إدراكُ الجزئيّاتِ عَنْ دَليلٍ، ومعرفةُ سَببِهَا. غير أنَّ هذا التعريفَ تعريفٌ جامعٌ غيرُ مانعٍ؛ إذ يشملُ بذلك الجوانبَ الاعتقاديّةَ كوجوب الإيمان ونحوه، والجوانبَ الوجدانيّةَ كالأخلاق والزهد والتصوف والصبر ونحوها، والجوانب العملية التعبديّة ـ وهي موضوع الفقه ـ كالصلاة والصوم والبيع ونحوها؛ لذا زاد فقهاء الحنفية بعد ذلك كلمة (عملًا)، ليُخرجوا بذلك الجوانبَ الاعتقادية والوجدانية. فالفقه عندهم هو معرفةُ مَا للنَّفْسِ ومَا عليها مِن الأحكام العملية[٣].

وعرَّفَه الإمامُ علاءُ الدين أبو بكر بن مسعود الكاسانيّ الحنفيُّ (ت ٥٨٧هـ) بأنّه: «عِلْمُ الحَلال والحرامِ، وعِلْمُ الشَّرائعِ والأَحْكَامِ»[٤].

١- انظر: لسان العرب، مادة (فقه).

٢- انظر: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البَزْدوي، تحقيق: عبد الله محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩٧م، ج١/ ١١.

٣- انظر: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩٦م، ج١/ ١٦؛ ووهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي. دمشق: دار الفكر، ط١. ١٩٨٦م، ج١/ ١٩.

٤- أبو بكر بن مسعود الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية (طبعة مصورة)، ط٢. ١٩٨٦م، ج١/ ٢.

وقيلَ: هو «معرفةُ الأَحْكَامِ الشَّرعيّةِ الفرعيّةِ بالفعلِ أو القوّةِ القريبةِ»، وقيلَ: بَلْ هُوَ «العِلْمُ بأفعالِ المكلَّفين الشرعيّةِ دونَ العقليّةِ مِن تَحْليلٍ أو تحريمٍ وحظرٍ إباحة»[١].

واختار كثيرٌ مِن المتأخرين تعريفَ الإمام الشافعيِّ ﷺ (ت٢٠٤هـ)؛ لأنّه الأشهرُ والأضبطُ عندَ عُلماءِ الأصولِ، وهو: «العِلْمُ بِالأَحْكَامِ العمليّةِ المكتسب مِن أدلّتها التفصيلية»، أو هُو: «مجموعةُ الأَحْكَامِ الشرعيّة المكتسبة مِن أدلّتِها التفصيلية»[٢].

ب- تعريف أصولِ الفقهِ باعتبار العَلَميّة:

إذا نظرنَا إلى تلك التعريفات الاصطلاحيّةِ لِعِلْمِ أُصولِ الفِقْهِ عند الأصوليين وغيرِهم فسنجدُ أنَّ ثمّة اختلافاتٍ واضحةً فيما بينها مِن حيث الألفاظُ والمضمونُ. أمَّا الألفاظُ فسنجد مِن العلماء مَنْ يميلُ في تعريفِه إلى الاختصار الشديد، وتقديمِ أَقْصرِ العباراتِ لإعطاء معنىً إجماليٍّ لهذا العلم، على حينِ يذهبُ البعضُ الآخرُ إلى أنْ تكونَ الكلماتُ التي يشتملُ عليها التعريفُ متضمّنةً بارتياح لذلك المعنى؛ ومِن ثَمَّ يظهرُ للقارئِ أنَّ بعض هذه التعريفات غيرُ جامعة لهذا العِلْمِ، والبعضَ الآخرَ غيرُ مانعٍ مِن دخولِ علومٍ أخرى في التعريفِ.

أمَّا الاختلافُ مِن حيث المضمون فهو راجعٌ إلى أنَّ بعضَ العلماء يرى أنَّ الأصولَ هي المصادرُ التي تُسْتَقَى منها الأحكامُ فحسب، بينما يرى البعضُ الآخر أنَّ الأصولَ تشملُ المصادرَ والقواعدَ الأصوليّةَ المختلفة، وكذا الأبحاثَ التي اشتمل عليها العِلْمُ؛ ومِن ثَمَّ يُخرجُ بعضُهم ما يُدخله الآخرون في مضمونِ العِلْمِ، فيحدث الاختلافُ حول التعريف.

١- انظر: أبا الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن عبد الله الجبرين. الرياض: مكتبة الرشد، ط١. ٢٠٠٠م، ج١/ ١٦١.

٢- انظر: الإبهاج في شرح المنهاج، ج١/ ٢٨؛ وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص٥.

ولعلَّ أقدمَ تلك التعريفات هو تعريف القاضي أبي الحسين محمّد بن عليّ بن الطيّب البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ)، في كتابه (المعتمد في أصول الفقه)، وهو مِن أَقْدمِ الكتب الأصولية التي أُلّفت على طريقة الشافعية. يُعرِّفُ أصولَ الفقه بأنّه: «طُرقُ الفقهِ على جِهَةِ الإجمال»[١]. ثُمّ يفصِّل أبو الحسين مَا أَجْمَلَهُ في هذا التعريف، فيوضّح أنّه أرادَ بِطُرقِ الفقه على وجهِ الإِجْمَال: «أنّها غيرُ معيّنة، ألا تَرَى أنّا إذا تكلمنا في أنّ الأمرَ على الوجوبِ لم نُشِر إلى أمرٍ مُعيَّنٍ! وكذلك النهيُ والإجماعُ والقياسُ. وليس كذلك أدلّة الفقهِ»[٢].

ويعرِّفه حجّةُ الإسلام أبو حامد الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) أنّه: «عبارةٌ عن أدلّةِ هذه الأحكامِ، وعَنْ معرفةِ وجوه دِلَالتِها على الأحكامِ من حيثُ الجملة، لا مِن حيثُ التفصيل»[٣].

ويُشِير الإمامُ ابنُ قدامةَ المقدسيُّ الحنبلي (ت٦٢٠هـ) باختصارٍ إلى أنَّ «أصول الفقهِ أدلتُه الدالةُ عليه، مِن حيثُ الجملة لا مِن حيث التفصيل»[٤].

ويُعرّفُه عليُّ بنُ محمّدٍ الآمديُّ (ت٦٣١هـ) تعريفًا أقربَ ما يكون مِن تعريف الغزاليِّ، فيقول: «أصولُ الفقه هي أدلّةُ الفقهِ، وجِهَاتُ دِلَالاتِها على الأحكامِ الشَّرعيّةِ، وكيفيةُ حَالِ المُسْتدلِّ بها مِن جهة الجملةِ لا مِن جهة التفصيل، بخلاف الخَاصّةِ المستعملة

١- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيّب البصري المعتزلي: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٥م، ج١/ ١٠.

٢- المصدر السابق، نفسه.

٣- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: المستصفى مِن علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ١٩٩٧م، ج١/ ٣٦.

٤- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجُنّة المناظر، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط٤. ١٩٨٧م، ص٧.

في آحاد المسائل الخاصة»(١).

وكذلك يُشِيرُ الإمامُ نَاصِرُ الدين عبدُ الله بنُ عمرَ البيضاويُّ (ت٦٨٥هـ) إلى أنَّ المقصود بأصول الفقهِ: «معرفةُ دلائلِ الفقه إجمالًا، وكيفيّة الاستفادةِ منها، وحَال المستفيدِ»(٢).

تلك إذن أبرزُ تعريفات القُدماءِ لعلم أصول الفقه، والمُلاحظُ أنه رغم اختلافِ عباراتِها، واختلافِ مَضْمُونِها فيما بينها، فإنّه تدورُ حولها ثلاثةُ أمورٍ: فهي إمّا أنْ تشيرَ إلى منابعِ الفقه ومَصَادرِه، أو تشيرَ إلى القواعدِ المُستخدمةِ لاستخراجِ الأَحْكَامِ من هذه المنابعِ، أو تشيرَ إلى الأمرَيْنِ معًا.

ويكاد يتفقُ الحال إذا نظرنا إلى تعريفات المتأخرين والمعاصرين؛ فقد اختلفت نظرتهم - أيضًا - إلى علم أصول الفقه باختلاف انتمائهم للمذاهب الإسلامية المختلفة، مع تغييرٍ في بعض الألفاظ الواردة بتلك التعريفات:

- فقد عرّفه الشيخ محمد الخضري بك بقولِه: «أصولُ الفِقْهِ هي القواعدُ التي يُتوسَّلُ بها إلى استنباطِ الأَحْكَامِ الشرعيّةِ مِن الأدلّة»(٣).

- بينما عرّفَه الشيخُ عَبْدُ الوهّابِ خَلّاف أنّه: «العِلْمُ بِالقَواعِدِ والبحوثِ التي يُتوصَّلُ بها إلى استفَادةِ الأَحْكَامِ الشرعيّةِ العمليّةِ مِن أدلّتها التفصيليّةِ. أو هي مجموعةُ القواعدِ والبحوثِ التي يُتوصَّلُ بها إلى استفادةِ الأَحْكامِ الشرعيّةِ العلمية مِن أدلّتِها التفصيليّةِ»(٤).

---

١ - علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. الرياض: دار الصميعي، ط١. ٢٠٠٣م، ج١/ ٢١.

٢ - ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول. القاهرة: المكتبة المحمودية، د.ت، ص٢.

٣- محمد الخضري بك: أصول الفقه. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط٦. ١٩٦٩م، ص١٣.

٤ - عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه. القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، ط٨. د.ت، ص١٢.

- ويشير الشيخ محمد أبو زهرة إلى أنَّ أصولَ الفقه «هو العِلْمُ بِالقَواعد التي ترسمُ المناهجَ لاستنباطِ الأحكام العمليّةِ مِن أدلّتِها التفصيليّةِ، فهو القواعدُ التي تُبيِّنُ طريقةَ استخراج الأحكام مِن الأدلّةِ»[1].

**** **** **** ****

١ - محمد أبو زهرة: أصول الفقه. بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٥٨م، ص٧.

٢- مَفْهُومُ أُصولِ النَّحْوِ

إِذَا جازَ للباحثِ القياسُ فإنَّ عِلْمَ أُصـول النحـوِ يصـحُّ أنْ يُنظـر إليـه ـ أيضًـا ـ مـن وجهتين:

أ- النَّظَرِ إلى علم أصول النحو على أنّه مركبٌ إضافيٌّ يحتاجُ إلى تعريفِ مفرداتِه.

ب-النَّظَرِ إليه على أنّه عِلْمٌ مُسْتَقل له أُسسٌ وأبحاثٌ قائمةٌ بذاتِها.

أ- أمّا الوجهة الأولى ـ وهي النظرُ إليه على أنّه مركبٌ إضافي ـ فهو يتفق تمامًـا مـع علم أصول الفقه في اللفظتين الأوليَيْنِ: (علـم)، و(أصـول). غـير أنَّ مفهـومَ (الأصـول) يُطْلَق في اصطلاحِ النُّحاةِ على مفهومين مُختلفَيْنِ، هما:

أ- القَواعدُ النحويّةُ الأساسيّةُ في النحو، والتي يمكنُ تسميتُها بالأصول النحويةِ الثابتة.

ب- الأصولُ المنهجيّة التي قامَ عليها النحوُ العربي، وانْبَنَتْ عليها القَواعدُ[١].

يقول د. تمّام حسّان: «إذا نظرنا إلى الثوابتِ في لغتنا العربية وجـدناها تقـعُ في نـوعين يُسمَّى كل منهما باسم (الأصول):

أ- الأصول المنهجية: كما تبدو ـ مثلًا ـ في كتاب (الاقتراح) للسـيوطي، بـما يشملُ عليه مِن كلامٍ في السماعِ والقياس...

ب- وثانيه: مَا عُرِفَ عند النُّحاةِ باسم الأصول الثابتة، كما تبدو ـ مـثلًا ـ في كتاب (الأصول)لابن السرّاج، وتُفهم مِن كلام ابن مالك في قوله:

والأَصْـــلُ فِي الفاعـــلِ أنْ يتّصـــلا   والأصـلُ في المفعـولِ أنْ يَنْفصـلا»[٢]

١- انظر: عبد الله علي عبد الله جوان: الأصول النحوية في شرح المفصل، رسـالة دكتـوراه، كليـة دار العلوم – جامعة القاهرة، ٢٠٠٩م.

٢- انظر: تقديم الدكتور تمّام حسّان لكتاب (أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفـة)، للدكتور فاضل مصطفى الساقي. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٧م، ص١٠-١١.

أمَّا اللفظة الثالثة ـ وهي (النحو) ـ فهي تُطلق في اللغة على معانٍ عدّةٍ، تربو على السبعة، وقد جمعها الدّاودي نظمًا، فقال:

لِلنَّحْوِ سَبْعُ مَعَانٍ قَدْ أَتَتْ لُغَةً ... جَمَعْتُهَا ضِمْنَ بَيْتٍ مُفْرَدٍ كَمُلا:

قَصْدٌ، وَمِثْلٌ، ومِقْدَارٌ، وَنَاحِيَةٌ ... نَوْعٌ، وبَعْضٌ، وَحَرْفٌ، فَاحْفَظِ المَثَلا[1]

وزادَ ابنُ علّان الصدّيقيُّ (ت١٠٥٧هـ) على ذلك حتى أوصلها إلى عشرة معانٍ، فقال نظمًا:

النَّحْوُ في لغةٍ: قَصْدٌ، كَذا مِثْلُ ... وجَانِبٌ، وقَرِيبٌ، بعضُ، مِقْدارُ

نَوْعٌ، ومِثْلٌ، بَيَانٌ، بعدَ ذا عَقِبُ ... عَشْرُ مَعَانٍ لها في الكُلِ أسرارُ[2]

أمَّا اصطلاحًا فله عدةُ تعريفاتٍ أيضًا؛ منها: تعريفُ أبي الفتح عثمان بن جنّي (ت٣٩٢هـ): «هوَ انتحاءُ سَمْتِ كلامِ العربِ في تصرّفِه مِن إعرابٍ وغيرِه، كالتثنيةِ والجمع، والتحقير، والتكسير، والإضافة، والنَّسبِ، والتركيب وغير ذلك؛ ليلحقَ مَنْ ليس مِن أهل اللغةِ العربية بأهلِها في الفصاحةِ، فينطقَ بها وإنْ لم يكن مِنهم»[3].

وذكرَ أبو سعيد علي بن مسعودٍ الفَرُّخان (ت٥٤٨هـ) أنّه: «صناعةٌ علميّةٌ ينظرُ لها أصحابُها في ألفاظِ العربِ مِن جِهَةِ مَا يتألّفُ بحسبِ استعمالِهم؛ لتُعرفَ النسبةُ بين صيغةِ

١- انظر: محمد بن مصطفى الخضري: حاشية الخضري على شرح ابن عقيل. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٩هـ، ج١/ ١٠.

٢- انظر: محمد بن الطيّب الفاسي: فيض نشر الانشراح مِن روض طي الاقتراح، تحقيق: محمود يوسف فجال. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط٢. ٢٠٠٢م، ج١/ ٢٢٩.

٣- أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجّار. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية (القسم الأدبي)، ط١. ١٩٥٦م، ج١/ ٣٥.

النَّظْمِ وصورةِ المعنىٰ، فيُتَوصَّل بإحداهما إلىٰ الأُخرىٰ»(١).

ويَرَىٰ أبو حيّانَ الأندلسيُّ (ت٧٤٥هـ) أنّه: «عِلْمٌ مؤصَّلٌ بمقاييسِ كلامِ العرب، المعرِّفةِ أحكامَ أجزاءٍ ائتلفَ منها»(٢).

ب- *وأمّا تعريف علم أصول النحو باعتبار العَلَمية:* فقد عرَّفه أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ت٥٧٧هـ) في كتابه (**لمع الأدلة في أصول النحو**) ـ وهو أقدمُ تعريفٍ وصل إلينا ـ بقوله: «أصولُ النَّحْوِ أدلّةُ النحوِ التي تفرَّعت منها فروعُه وأصولُه، كما أنَّ أصولَ الفقهِ أدلّةُ الفقهِ التي تنوّعت عنها جملتُه وتفصيلُه»(٣).

ثُمَّ يأتي السيوطيُّ (ت٩١١هـ) فيُعرِّفه قائلًا: «أصولُ النَّحوِ عِلْمٌ يُبْحَثُ فيه عن أدلّةِ النحوِ الإجمالية؛ مِن حيثُ هي أدلتُه، وكيفيّة الاستدلال بها، وحال المُسْتَدِلّ»(٤).

ومِن خلال تعريفي الأنباري والسيوطي لأصول النحو يُمكن القولُ:

- إنَّ أصولَ النحوِ عِلْمٌ يعتمدُ في استنباطِ الأحكام النَّحْويّة علىٰ الأدلّةِ الكُليّة لا التفصيلية، وهي عند ابن جني ثلاثةٌ: السماعُ، والإجماعُ، والقياسُ(٥). وخالفَ

١- علي بن مسعود الفرُّخان: المُستوفىٰ في النَّحوِ، تحقيق: محمد بدوي المختون. القاهرة: دار الثقافة العربية، ط.١٩٨٧م، ج١/ ٣.

٢- أثير الدين محمد بن يوسف بن علي، أبو حيان الأندلسي: تقريب المقرّب، تحقيق: عفيف عبد الرحمن. بيروت: دار المسيرة، ط١. ١٩٨٢م، ص٤١.

٣- أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري: لمع الأدلة في أصول النّحو (الرسالة الثانية مِن: رسالتان لابن الأنباري)، تحقيق: سعيد الأفغاني. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧م، ص٨٠.

٤- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: الاقتراح في علمِ أصول النحو، تحقيق: محمود سليمان ياقوت. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦، ص١٣.

٥- ذكر ذلك السيوطيُّ في الاقتراح، ص١٤، ولم ينصّ ابن جني علىٰ ذلك في (الخصائص)، ولكنه يبحثُ عن الأدلّة في كتابه مِن حيث إنها: السماع، والإجماع، والقياس.

الأنباريُّ ابنَ جني، فقـالَ: «أقسـامُ أدلّتِـه [أي: النحـو] ثلاثـةٌ: نقـلٌ، وقيـاسٌ، واستصحابُ حال. ومراتبُها كذلك، وكذلك استدلالاتُها»(١)، فزاد الاستصحابَ ولم يذكر الإجماعَ.

- كما أنَّ عِلْـمَ أُصـولِ النحـوِ يهـتمُّ بكيفيـةِ الاسـتدلال بهـذه الأدلّـةِ الكليّـة عنـد تَعَارُضِها، كتقديم الكلامِ المسـموعِ عـن العـربِ عـلى القِيَـاسِ، وتقـديمِ اللُّغـةِ الحجازيّة في إعمال (ما) على التميميّة لكثرةِ استعمالها أو مجـيء القـرآنِ بهـا، وإن كانت التميميةُ أقوى قياسًـا، وتقـديمِ أقـوى العلّتـيْنِ عـلى أضـعفِهما، أو أخـفّ الأقبحَيْنِ على أشدِّهما قبحًا ... وغير ذلك مِـن مناقشـةِ تلـك الأدلـة المتعارضـة بعضِها مع بعضٍ(٢).
- ويهتمُّ أصولُ النَّحْوِ ـ أيضًا ـ بمعرفة أحوالِ المُسْتَنْبِطِ للمسـائلِ مِـن هـذه الأدلـةِ الكُلّية، والصّفاتِ والشروطِ التي يجب أن تتوافرَ فيه، ومَا يتبـعُ ذلـك مـن صـفةِ للمقلِّدِ والسَّائلِ(٣).

أمَّا المعاصرون الذين تحدثوا عن أصول النحو فقد اكتفـوا بـإيرادِ هـذين التعـريفَيْنِ ـ أقصد: تعريفي: الأنباري والسيوطي ـ في كُتبِهم، ولم يتجاوزوا مَا قالاهُ إلا قليلًا:

- فيُعرِّفُه الدكتور محمد عيد، قائلًا: «أصولُ النَّحوِ العربي يُقْصَدُ بهـا الأُسـسُ التـي بُنِيَ عليها هذا النَّحوُ في مسائلِه وتطبيقاتِـه، ووَجّهـتْ عقـولَ النُّحـاةِ في آرائهـم وخلافِهـم وجـدلهم، وكانـت لمؤلَّفـاتِهم كالشرـايين التـي تمـدُّ الجسـمَ بالـدمِ والحيويّةِ»(٤). وهذا التعريفُ على الرغم مِن تأخرِ صاحبِه إلاَّ أنّـه غـيرُ جـامعٍ ولا

---

١ – لمع الأدلة، ص٨١. ٢ – انظر: الاقتراح، ص١٦–١٧. ٣ – انظر: المصدر السابق، ص١٨.

٤ – محمد عيد: أصولُ النَّحوِ العربيّ في نظر النحاةِ ورأي ابن مضاء وضوء علـمِ اللغـة الحـديث. القاهرة: عالم الكتب، ط٥. ٢٠٠٦م، ص٥.

مَانعٍ؛ إذ ينطبقُ علىٰ أصولِ أيِّ علمٍ ـ كأصول الفقه، أو أصولِ اللغةِ ـ مع تغييرِ اسم العلم فقط.

- في حين يرىٰ الدكتورُ أحمد سليمان ياقوت أنَّ أصولَ النَّحوِ يُقْصَدُ بها «تلك الأسس أو الأركانُ التي قامَ عليها النَّحوُ العربي، والتي بموجبِها استطاعَ النُّحَاةُ أنْ يسيروا في نحوِهم وفقَ مَا سَارَ عليه العربُ الذين يُسْتَشْهَدُ بكلامِهم، وأنْ يَعْرِفُوا مَا هو صحيحٌ فيتّبعوه، ومَا هو فاسدٌ فَيَجْتَنبُوه»[١]. وأرىٰ أنّ هذا التعريفَ قَدِ اقتصرَ فيه صَاحبُه علىٰ دَليلٍ واحدٍ هُو القِيَاسُ، كَما ذكرَ ذَلِكَ تفصيلًا بعد إيرادِ هذا التَّعْرِيفِ.

- أمَّا الدكتور محمود نحلة فيرىٰ أنَّ البحثَ في أُصولِ النَّحْوِ هو «بحثٌ في مصادرِه الأساسيّةِ التي أُخذت عنها ظواهرُه، واستُنبطت منها أحكامُه»[٢].

- لكنّ الدكتور علي أبو المكارم يُميّزُ في كتابه (**أصول التفكير النحوي**) بين مُصْطَلحَيْنِ، هما: علمُ أُصولِ النَّحْوِ، وأصولُ التفكيرِ النحويِّ. أمَّا الأخيرُ فَيُقْصَدُ به «دراسة الخطوط الرئيسية العامّة التي سارَ عليها البحثُ النحوي،والتي أثّرت في إنتاجِ النُّحاة وفكرِهم علىٰ السواء. وهذه الخطوط العامةُ قديمةٌ جدًّا في البحث النحوي، حتىٰ إنّ مِن الممكنِ أنْ نردَّهَا إلىٰ البدايةِ الباكرةِ لنشأةِ البحثِ في النحوِ العربيّ»[٣].

١- أحمد سليمان ياقوت: دراسات نحوية في خصائص ابن جني. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م، ص٦٥.

٢- محمود أحمد نحلة: أصول النحو العربي. بيروت: دار العلومِ العربية، ط١. ١٩٨٧م، ص٥.

٣- علي أبو المكارم: أصول التفكير النَّحوي. ليبيا: منشورات الجامعة الليبية (كلية التربية)، ١٩٧٣م، ص٣-٤.

أمَّا أصولُ النحوِ فهي عنده «المحاولةُ المباشرةُ مِنَ النُّحاةِ لدراسةِ هذه الخطوطِ التي اتُّبعت في الإنتاجِ النَّحويِّ، وهي محاولةٌ متأخِّرةٌ فترةً طويلةً عن الوجود الواقعيِّ لأصولِ التفكيرِ النَّحوي»[1].

وعلى الرّغمِ مِنْ أنّه يبدو مِن أوّلِ وهلةٍ أنَّ ثمّةَ اختلافًا كبيرًا بين مدلولي هذين المصطلحين - حيث إنَّ مفهومَ أحدهما ضيِّقٌ ومحدودٌ، ومفهوم الآخرِ واسعٌ وممتدٌّ فإنَّ الأمرَ ليس بعيدًا ولا شاسعًا إلى هذا الحدِّ؛ فإنَّ البحثَ في أصولِ النَّحوِ يعني ضِمّنًا البحثَ في أُصولِ التَّفْكيرِ النحويِّ[2].

**** **** **** ****

---

١ - أصول التفكير النحوي، ص٤.

٢ - انظر مناقشة ذلك بالتفصيل في: عبد الإله نبهان: ابن يعيش النحوي. دمشق: اتحاد الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ص٣٠٣-٣٠٥.

٣- بِدَايةُ التَّدْوين في العِلْمَيْن: عِلْمِ أُصولِ الفِقْهِ، وَعِلْمِ أُصولِ النَّحْو

أ- التَّدوينُ في عِلْمِ أُصولِ الفِقْهِ:

اتفقَ جمهورُ السَّلفِ والخَلفِ على أنَّ البدايةَ الحقيقيةَ لِبدايةِ التَّدْوينِ في عِلْمِ أُصولِ الفِقْهِ قامت على يدِ الإمامِ المُطّلبيِّ محمّدِ بنِ إدريس الشافعيِّ (ت ٢٠٤هـ)؛ وذلك في رسالتِه التي كتبَها استجابةً لِطَلبِ المحدِّث المشهور عبد الرحمن بن مهديّ اللؤلؤيّ (ت ١٩٨هـ)، وأرسلها إليه فسُمِّيت (الرسالة)، وهي أوّلُ مؤلَّفٍ وَصَلَ إلينا في أصولِ الفقهِ(١).

يقول ابنُ خلدون (ت٨٠٨هـ) في مقدمته: «وكانَ أوّلَ مَنْ كتبَ فيه الشَّافعيُّ، رضي الله تعالى عنه. أمْلى فيه رسالتَه المشهورةَ، تكلّمَ فيها في الأوامرِ والنَّواهي والبَيان والخَبر والنَّسْخ وحُكْمِ العِلّة المنصوصة مِن القياس. ثُمَّ كتبَ فقهاءُ الحنفيّةِ فيه، وحقّقوا تلك القواعدَ وأوسعوا القولَ فيها»(٢).

١- إلا أنَّ هناك مَن رأى أنَّ أبا حنيفة وصاحبَيْه: أبا يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني هم أوَّل مَن تكلموا في أصول الفقه، ثم تلاهم الشافعي. ومِن الذين قالوا بذلك المرحوم أبو الوفا الأفغاني في مقدمة تحقيقه لأصول السرخسي، قال: «وأمّا أولُ مَن صنَّفَ في علم الأصول ـ فيما نعلم ـ فهو إمام الأئمة، وسراج الأمة أبو حنيفة النعمان ـ رضي الله عنه ـ حيثُ بيَّنَ طرق الاستنباط في (كتاب الرأي) له، وتلاه صاحباه: القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاريُّ، والإمام الرّبانيُّ محمد بن الحسن الشيباني رحمهما الله، ثم الإمام محمد بن إدريس الشافعي ـ رحمه الله ـ صنَّفَ رسالتَه». انظر: أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي (مقدمة التحقيق)، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني. بيروت: دار الكتب العلمية (طبعة مصورة)، ٢٠٠٥م، ج١/ ٣.

٢- عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: خليل شحادة. بيروت: دار الفكر العربي، ط١. ٢٠٠١م، ص٥٧٦.

ويقول الإمام جمالُ الدين عبدُ الرّحيمِ بنُ الحسنِ الإسنويُّ (ت٧٧٢هـ) في مقدّمة كتابِه (**التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**): «وكانَ إمامُنا الشافعي ﷺ هُو المُبْتكرُ لهذا العلمِ بلا نزاعٍ، وأوّلُ مَن صنَّفَ فيه بالإجماعِ، وتصنيفُه المذكورُ فيه موجودٌ بحمد الله تعالى، وهو الكِتَابُ الجليلُ المشهورُ، المسموعُ عليه، المتّصلُ إسنادُه الصحيحُ إلى زَمَانِنَا، المعروفُ بـ (الرّسَالةِ) .... على أنّه قد قيلَ: إنَّ بعضَ مَن تقدّمَ على الشافعيِّ نُقِلَ عنه إلمامٌ ببعضِ مسائلِه في أثناءِ كلامِه على بعضِ الفروعِ، وجوابٌ عن سؤالِ سائلٍ لا يُسْمِنُ ولا يُغني مِن جوعٍ! وهل يُعَارضُ مقالةٌ قِيلت في بعضِ المسائلِ بتصنيفٍ موجودٍ مسموعٍ مُسْتوعبٍ لأبوابِ العِلْمِ؟!»(١).

وليس معنى هذا أن الأصولَ الفقهيّة لم تكن معروفةً مِن قبل، بل إنّها كانت قائمةً في نُفوسِ العُلماءِ المجتهدين وفي أذهانهم منذ عهد الرسول ﷺ وحتى عهد الإمامِ الشافعيِّ نفسِه. فهذا رسول الله ﷺ لمَّا أرادَ أن يبعثَ معاذَ بن جبل ﷺ إلى اليمن قال له: «كيف تصنعُ إنْ عرضَ لكَ قضاءٌ؟ قال: أقضي بما في كتابِ الله؟ قال: فإن لم يكن في كتابِ الله؟ قال: فبسُنَّةِ رسول الله ﷺ. قال: فإن لم يكن في سُنَّةِ رسول الله؟ قال: أجتهدُ رأيي ولا آلُو. قال: فضربَ رسول الله ﷺ صدري، ثُمَّ قالَ: الحمدُ للهِ الذي وفَّقَ رسولَ رسولِ الله لما يُرْضِي رسولَ الله»(٢).

فهذا الترتيبُ المنطقي الذي اتبعه معاذُ بن جبل ﷺ هو أمرٌ طبيعيٌّ موجودٌ في ذِهْنِ المجتهدِ؛ فإننا إذا رجعنا إلى الوَاقع وجدنا أنَّ الفقهَ مسبوقٌ دائمًا بقواعد أصوليّةٍ كان يبني

١- جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢. ١٩٨١م، ص٤٥-٤٦.

٢- أخرجه الإمام أحمد في مسندِه عن معاذ بن جبل، حديث رقم (٢٢٠٠٧). انظر: أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ٢٠٠١م، ج٣٦/ ٣٣٣.

عليها الفقهاءُ مِن الصحابةِ فمَنْ بَعْدَهم أحكامَهم ويلاحظونها عند الاستنباط، وتظهرُ على ألسنتِهم في بعضِ الحالات، وإن لم تكن بعدُ مدونةً في بطون المؤلَّفاتِ الأصوليّة.

فنحن ـ على سبيل المثال ـ عندما نرى عليَّ بن أبي طالب ﷺ يُفتي في حدِّ الخمر مَا ذَكَرَهُ الإمامُ مالك في (الموطأ): «أنَّ عمرَ بن الخطَّابِ استشارَ في الخمرِ يشربُها الرجلُ، فقال له عليُّ بنُ أبي طالب: نرى أنْ تجلدَه ثمانينَ، فإنَّه إذا شربِ سكرَ، وإذا سكرَ هَذىٰ، وإذا هَذىٰ افترىٰ، أو كما قال. فَجَلدَ عمرُ في الخمرِ ثمانينَ»[١]. إذا سمعنا ذلك أدركنا أن الإمام عليًّا قد نهجَ في حُكْمِه هذا منهجَ (الحُكْمِ بالمآل)، أو: (الحُكْمِ بسدِّ الذرائعِ)، وهما مِن القواعد الأصوليّةِ[٢].

ثم نجدُ الخليفةَ الثاني عُمرَ بنَ الخطّابِ في رسالتِه في القضاءِ إلى أبي موسى الأشعري، يؤصِّل لِدَليلِ أصيلٍ من أدلّةِ أُصولِ الفِقْهِ وهُو القِيَاسُ، فيقول:«الفَهْمَ الفَهْمَ فيما تَلَجْلَجَ في صَدْرِكَ ممَّا ليسَ في كتابٍ ولا سُنّةٍ، ثم اعرفِ الأشباهَ والأمثالَ، فَقِس الأمورَ عند ذلك، واعْمِدْ إلى أقربِها إلى الله، وأشبهِها بالحقِّ»[٣].

وهكذا نرى الصحابةَ كيف كانوا يبحثون عن الأحكام واستنباطِها ممَّا فيه نَصٌّ، أو ممّا ليس فيه نصٌّ، معتمدين في ذلك على قواعدَ أصوليّةٍ مستقرّةٍ في أذهانهم وإن لم يُصرّحوا بها.

١- مالك بن أنس: الموطأ (رواية يحيى بن يحيى الليثي)، تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢. ١٩٩٧م. كتاب الأشربة (باب الحد في الخمر)، ج٢/ ٤٠٩.

٢- انظر: مصطفى سعيد الخن: دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما. دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ط١. ١٩٨٤م، ص١٥٥.

٣- محمد بن يزيد المبرد: الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أحمد الدالي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣. ١٩٩٧م، ج١/ ٢٠.

حتىٰ إذا انتقلنا إلىٰ عصر التابعين وجدنا دائرة الاستنباط تتسعُ لكثرةِ الحوادثِ، ولِعُكوفِ طائفة مِن التابعين علىٰ الفتوىٰ، كعلقمة بن قيس النَّخعي (ت٦٢هـ)، وسعيد ابن المسيِّب (ت٩٤هـ)، وإبراهيم بن يزيد النخعي (ت٩٦هـ) الذي عُرِفَ بتفريعاتِه المتّجهة نحو الأقيسة وضبطها والتفريع عليها، وبتطبيق العِلَلِ علىٰ فروع المسائل المختلفة.

كَما يُلاحظ وضوحُ المناهجِ في عصر التابعين أكثرَ مِن ذي قبلٍ، وكان كلّما اختلفت المدارسُ الفقهيّةُ كانت محاولةُ الظهور والتميّز سببًا في أنّ تتميزَ مناهجُ الاستنباط في كُلِّ مدرسةٍ[1].

وإذا جاوزنا عصرَ التابعين بقليلٍ وانتقلنا إلىٰ عصر الأئمة المجتهدين نجدُ أنَّ مناهجَ الفِقْهِ وقواعدَه الكليّةَ تتميّز بشكلٍ أوضح، كما تميزت قوانينُ استنباط الأحكام الفقهية وظهرت معالمُها، وبدأت تظهر علىٰ ألسنة هؤلاء الأئمة عباراتٌ أصوليّة واضحةٌ وصريحةٌ، وإن لم يفردوا لها مؤلَّفًا مستقلاً كما فعل الشافعي بعدُ. فنجد الإمام الأعظم أبا حنيفة النعمان ـ علىٰ سبيل المثال ـ يُعْلن مبادئَ استنباطِه للأحكامِ، فيقول: «آخذُ بكتابِ الله، فما لم أجد فبسُنّةِ رَسُول الله، فما لم أجد في كتابِ الله ولا في سُنّة رسول الله أخذتُ بقولِ أصحابه؛ آخذُ بقولِ مَن شئتُ وأدعُ مَن شئتُ منهم، ومَا أخرجُ مِن قولِهم إلىٰ قولِ غَيْرِهم. فأمّا إذا ما انتهىٰ الأمرُ وجاء إلىٰ إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيِّب... وَعَدَّدَ رجالاً ـ فأجتهدُ كما اجتهدوا»[2]. كما نجده يسير في القياسِ والاستحسان علىٰ منهاجٍ بيّنٍ وصريحٍ، حتىٰ قال عنه تلميذُه محمد بن الحسن الشيباني: «كان أصحابه ينازعونه في القياس، فإذا قال: أستحسنُ، لم يلحق به أحدٌ»[3].

١- انظر: دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص١٦٠.

٢- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: تبييض الصحيفة بمناقب أبي حنيفة، تحقيق: محمود محمد نصّار. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩٠م، ص١٠٨.

٣- انظر: دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص١٦٠.

كذلك سار الإمامُ مالك بن أنس (ت١٧٩هـ) إمَامُ دار الهجرة وفقَ منهجٍ أصوليٍّ في احتجَاجِه بعملِ أهلِ المدينةِ، وصرَّح به في كُتبِه ورسائلِه، «وفي اشتراطِه ما اشترطَه في روايةِ الحديث، وتصريحه بذلك في كتبِه ورسائله، وفي نقدِه للأحاديث نقدَ الصيرفيّ الماهر، وفي ردّه لبعضِ الآثار المنسوبة للنبيِّ ﷺ لمخالفتِه المنصوصَ عليه في القرآن الكريم، أو المقرّرَ المعروفَ مِن قَواعدِ الدّينِ»[1].

١ – دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص١٦١.

ب- التَّدْوِينُ فِي عِلْمِ أُصول النَّحْو:

لا يمكنُ أنْ تظهرَ الفَلْسَفةُ التنظيريّةُ لعلمٍ مَا مِن العلومِ إلا بعدَ نموِّ هذا العلمِ واكتمالِ مسائله وقضاياه، فلم يكن من الممكنِ -مثلًا- أنْ تظهرَ مقدّمةُ ابن خلدون المؤسِّسة لأصول علمِ التاريخِ والعمران البشريِّ إلى الوجودِ إلا ضمنَ هذا الإطارِ الفكريِّ الذي ظهرت مِن خِلَالِه.

كذلك لم يكن علمُ أصول النَّحْوِ ليظهرَ إلا بعد نموِّ النَّحْوِ واكتمالِ مَسَائِله، فأصلُ الشيء -كما مرَّ- مَا يستندُ وجودُ ذلك الشيء إليه؛ ومِن ثَمَّ فقد وجبَ أن يكونَ للنّحو العربيِّ أصولٌ يرجعُ إليها، ويدعمُ بها مسائلَه ويناقشُها بموجبِه، على أنْ تمثِّلَ هذه الأصولُ فلسفةَ هذا العِلْمِ، وتُبَيِّنَ أُسسَه الفكريّةَ[1].

ولقد مرَّ عِلْمُ أُصولِ النَّحوِ بعدّةِ مراحلَ حتى وصلَ إلى تلكَ الصورةِ الذهنية الفلسفية المعقّدة، التي تمثّلت أولَ مَا تمثّلت في مؤلَّف السيوطي (**الاقتراح في علم أصول النَّحو**). ويمكنُ للباحثِ أنْ يُقسِّمَ تلك المراحلَ التي مرَّ بها علمُ أصول النَّحو إلى أربعِ مراحلَ رئيسة، هي:

١- مَرْحَلةُ النَّشأة والتضمينِ.

٢- مَرْحَلةُ الفكرةِ والتَّقييدِ.

٣- مَرْحلةُ النُّضجِ والتَّأليفِ.

٤- مَرْحَلةُ الاكتمالِ.

ويمكنُ تَوْضيحُ هذه المراحل والمقصود منها بشيءٍ مِن الإيجاز[2] فيما يلي من سطور:

١- انظر: ابن يعيش النحوي، ص٣٠١.

٢- ذلك لأنَّ الباحث قد تعرَّضَ إلى ذلك بالتفصيل في رسالة الماجستير الخاصة به. انظر: أحمد عبد الباسط حامد: فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح لابن الطيب الفاسي.. دراسة في أصول النحو. ماجستير. كلية الآداب - جامعة القاهرة، ٢٠٠٨م، ص١١٥-١٤٠.

أَوَّلًا: مَرْحَلَةُ النّشأةِ والتَّضْمين:

وأعني بها تِلْكَ المرحلةَ التي اتّسَمَتْ بعدمِ المنهجيّة النظريّة في صياغةِ أصولِ نحويّةٍ على غرارِ أُصولِ الفقه، والتي يصفها الدكتور تمّام حسّان بقولِه: «وهكذا وجدنا أنّ مَن عُني مِن الأوّلين بتسجيلِ أصولِ النحو لا يُعنَى أثناء عَرْضِ الفكرة بتنظيمِها في صورة نظرية متكاملة يشدُّ بعضها بعضًا، أو يأخذُ بعضُها بِحَجُزِ بَعْضٍ. وإنما ساقوا من ذلك كلامًا هنا وكلاما هناك أو نثروا العباراتِ العارضةَ التي لا تثيرُ انتباه القارئ في ثنايا مناقشاتهم للمسائل الفرعية. ولو قد جمعوا هذه العبارات لَبَنَوْا بها هيكلا نظريًّا ضخمًا التزم النحاةُ بمضمونه وإن لم يعنوا بصياغته. ولا يكاد متنٌ من متون النحو أو شرحٌ من شروحِه يخلو مِن هذه العبارات، كأصل الوضع، وأصل القاعدة، والعدول، والرد، والوجه، والتفسير، والتأويل، والتخريج، والسَّبك، والأصل، والفرع. وحشدٌ آخر مِن المصطلحات التي فهمها القراء بمواقعها في الجمل، ولكنهم لا يستطيعون تمييز أماكنها الصحيحة من البناء النظري للنحو العربي»[1].

ولقد عَرَفَ النُّحاةُ الأوائلُ مفهومَ (الأصول)، ومارسوه ممارسةً تطبيقيّةً في كتبهم، بل إنَّ منهم مَن عَنْوَنَ بِهِ مؤلَّفَه، ولكنهم مَعَ ذلك كانوا يعنون به ـ في أغلبِ الأحيانِ ـ تلك القواعدَ المستنبطةَ ممَّا اطّردَ في كَلامِ العربِ.

ويمكنُ القولُ: إن أوّل كِتَابٍ وصلَ إلينا يحملُ عنوانُه مفهومَ الأصول ـ هو كتاب (**الأصول في النَّحوِ**)، لأبي بكرٍ محمد بن السري بن سهلِ السرّاج (ت٣١٦هـ)، لكنَّ هذا الكتابَ لا يدلُّ اسمُه على محتواهُ وموضوعِه؛ فإنَّ الناظرَ إليه يستطيعُ أنْ يُدْرِكَ مِن أوّلِ وهلةٍ أنّه كتابٌ في قواعدِ النَّحوِ الأساسيّة، وليس في الأصولِ والقواعدِ الكُلّية التي ينبني

١- تمّام حسّان: الأصول: دراسة إبستيمولوجية للفكرِ اللغوي عند العرب. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٠م، ص١٠.

عليها النَّحو كالقياس وغيره.

يظهرُ ذلك بوضوحٍ في مَوْضُوعَاتِ الكتابِ التي تناولت أبوابَ النَّحوِ بالدرسِ بابًا بابًا؛ فيبدأُ ابنُ السرّاجِ كتابَه بالحَديثِ عن الاسم والفعلِ والحرفِ، ثم يفصِّلُ الكلامَ في المعرب والمبني، ثم يتحدّث عن المرفوعاتِ، ويعقبها بالحديث عن: أفعل التعجّب، ونِعْمَ وبِئْسَ، والصفةِ المشبّهةِ، والمصدرِ، والمعارفِ، ثم يتحدّث بالتفصيلِ عن المنصوباتِ؛ فيتناول: المفاعيلَ، والتمييزَ، والاستثناءَ، والنداءَ، والنُّدبةَ، والترخيمَ، ولا النَّافية للجنسِ، ثم يتناولُ الحديثَ عن المجروراتِ بالإضافةِ، فالاسم الذي لا ينصرفُ، ويختمُ كتابَه بالحديث عن المسائلِ الصرفيّةِ كالإمالةِ والإدغام وغيرهما.

ولعلَّ ابن السرّاج كان يقصدُ أن يأخذَ كتابُه هذا هذه الصِّبْغَةَ التعليميّة المُبكّرة، وأنّه يَعْنِي بالأصول تلكَ القواعدَ النحويّة التي يُقيم بها المرءُ لسانَه. ودليلُ هذا قولُه: «ولمّا كنتُ لم أعملْ هذا الكتابَ لِلعَالِمِ دون المُتعلِّمِ، احتجتُ إلى أنْ أذكرَ مَا يقربُ على المُتعلِّمِ»[1].

وأوضحُ مِن ذلك دلالةً على الغاية التي كان ينشدها ابن السرّاج مِن كتابِه قولُه: «وفي جميعِ هذه الأقوالِ نظرٌ، وإنّما تضمنّا في هذا الكتاب الأصولَ [أي: القواعد]، والوصولَ إلى الإعرابِ، فأمّا عدا ذلك مِن النظرِ بين المخالِفينَ فإنَّ الكلامَ يطولُ فيه ولا يصلحُ في هذا الكتابِ، على أنَّا ربما ذكرنا مِن ذلك الشيءَ القليلَ»[2].

ومِن الحقِّ أنَّ نذكرَ أنَّ ابنَ السرّاج قد تناول في سياقِ حديثِه عن تلكَ الأبواب النَّحويّةِ بعضًا ممَّا عُرِفَ فيما بعدُ بأصول النَّحْوِ، بمعنى أدلته التي تأصَّلت بها أصولُه، وتفرَّعت عنها فروعُه؛ الأمر الذي أغْرى بعضًا من الباحثين بإفرادِ دراساتٍ مستقلّة

١- أبو بكر محمد بن سهل، ابن السرّاج: الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣. ١٩٩٦م، ج١/ ٣٧.

٢- الأصول في النحو، ج١/ ٣٨١.

للحديث عن الأصول النحوية عند ابن السرّاج[١].

فقد تحدّثَ ابنُ السرّاج عن: الكلامِ المسموعِ، والقياس، والمطّرد والشاذ، وعلل النحويين. وفيما يلي أمثلةٌ من ذلك:

أ ـ ذكر ابن السرَّاج (القياسَ)، فقال: «واعلمْ أنّهُ ربّما شذَّ الشيءُ عَن بابِهِ فينبغي أنْ تعلمَ: أنَّ القياسَ إذا اطّردَ في جميعِ البابِ لم يعن بالحرفِ الذي يشذُّ منه، فلا يطّردُ في نظائرِه، وهذا يستعملُ في كثيرٍ مِن العلومِ. ولو اعترض بالشاذ على القياس المطّردِ لبطلَ أكثر الصناعاتِ والعلومِ، فمتى وجدتَ حرفًا مخالفًا لا شكَّ في خلافِه لهذه الأصول فاعلم أنّه شاذٌّ، فإن كان سُمِع ممّن تُرْضَى عربيّتُه فلابدَّ مِن أنْ يكونَ حاولَ به مذهبًا، ونحا نحوًا مِن الوجوهِ، أو استهواهُ غلطُه»[٢].

ب ـ تكلّم ابنُ السرَّاج عن شُذوذِ الكلامِ، وأنْوَاعِهِ مِن حيث القِيَاسُ والاستعمالُ، فقال: «والشاذُّ على ثلاثة أضربٍ: منه مَا شذَّ عَن بابِهِ وقياسِه ولم يشذ في استعمال العرب، نحو: (استحوذ) فإنَّ بابَه وقياسَه أنْ يُعلّ، فيُقَالُ: (استحاذ) مثل استقام واستعاذَ، وجميع مَا كانَ على هذا المثالِ، ولكنّه جاءَ على الأصلِ واستَعْمَلَتْه العربُ كذلك. ومنه مَا شذَّ عن الاستعمال ولم يشذ عن القياس، نحو: ماضي (يدع)، فإنَّ قياسَه وبابَه أنْ يُقَالَ: ودعَ يدعُ؛ إذ لا يكونُ فعلٌ مستقبلٌ إلا له ماضٍ، ولكنهم لم يستعملوا (ودع)، استُغني عنه بـ (ترك)، فصار قولُ القائلِ الذي قال: (ودعه) شاذًّا، وهذه أشياء تُحْفَظُ. ومِنْه مَا شذَّ عن القياسِ والاستعمالِ فهذا الذي يُطْرَحُ ولا يُعَرَّجُ عليه، نحو: مَا حُكِيَ مِن إدخالِ الألفِ واللامِ على (اليُجَدَّعُ)»[٣].

١- مِن ذلك دراسةٌ بعنوان: (الأصول النحوية في كتاب الأصول لابن السرّاج)، للباحث حامد محمد ربيع. وقد نال بها درجة الماجستير مِن كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، سنة ٢٠٠٢م.

٢- الأصول في النحو، ج١/ ٥٦-٥٧.

٣- المصدر السابق، ج١/ ٥٧.

ج ـ تحدّث ابنُ السرَّاج عن (السماعِ)، فقالَ: «وقد نُطِقَ بما لم يسم فاعلُه في أحرفٍ ولم يُنطَقْ فيها بتسميةِ الفاعلِ، فقالوا: أُنِيخت النَّاقةُ، وقد وُضِع زيدٌ في تجارتِه، ووُكِس، وأُغري به، وأُولعَ به ... ومَا كانَ مِن نحوِ هذا ممَّا أُخِذَ عنهم سماعًا، وليس ببابٍ يُقَاسُ عليه»[1].

د ـ وتحدّث ـ أيضًا ـ عن عللِ النَّحويينَ، فقال: «واعتلالاتُ النَّحْويينَ على ضَرْبَيْنِ: ضرب منها هو المُؤدِّي إلى كلامِ العربِ، كقولنا: كلُّ فاعلٍ مرفوعٌ، وضرب آخر يُسَمّى: علّة العلّة، مثل أنْ يقولوا: لِمَ صارَ الفاعلُ مرفوعًا والمفعول به منصوبًا، ولِمَ إذا تحرّكت الياءُ والواوُ وكانَ مَا قبلهما مفتوحًا قُلِبتا ألفًا. وهذا ليس يكسبنا أنْ نتكلّمَ كما تكلَّمَت العربُ، وإنّما تستخرجُ منه حكمتها في الأصول التي وضعتها، وتبينُ بها فضل هذه اللغةِ على غيرها مِن اللُّغاتِ»[2].

هذا أهمُّ مَا يمكن استقصاؤه مِن أصولٍ نحويةٍ عند ابن السرَّاجِ، ممَّا تندرج تحت المعنى الذي اتّفقَ عليه الأصوليون بعدُ لأصول النَّحوِ. وهي تعدُّ قليلة جدًّا إذا ما تمّت مقارنتُها بالحجم الفعلي لكتابِ (**الأصول في النَّحوِ**). لذا كان ابنُ جنّي (ت ٣٩٢هـ) مُحِقًّا حينما قالَ في معرضِ حديثِه عن تأليفِه كتاب (**الخصائص**): «وذلك أنّا لم نرَ أحدًا مِن علماءِ البلدَيْنِ تعرَّضَ لعملِ أصولِ النَّحوِ على مذهبِ أصول الكلامِ والفقهِ. فأمَّا كتابُ أصول أبي بكرٍ فلم يُلْمِمْ فيه بما نحنُ عليه، إلا حرفًا أو حرفَيْنِ في أوّلِه، وقد تُعلِّقَ عليه به»[3].

والحقيقةُ أنَّ ابنَ السرّاجِ لم يكن متفرّدًا في أنْ ضمَّنَ كتابَه (**الأصول**) بعضًا مِن الأصول التنظيرية للنحوِ العربي؛ فقد سبقه إليها إمامُ النُّحاةِ سيبويه (ت١٨٠هـ)، صَاحبُ أقدمِ نَصٍّ نحويٍّ وَصَلَ إلينا، حيث حوى كتابُه جملةً وافرةً مِن تلك القواعدِ

١- الأصول في النحو، ج١/ ٨١.

٢- المصدر السابق، ج١/ ٣٥.

٣- الخصائص، ج١/ ٢.

الأصولية، ونَدَرَ أن يخلوَ بابٌ مِن أبوابِه مِن قاعدةٍ أصوليّة أو أكثر، ومِن أمثلةِ ذلك:

- ليس شيءٌ ممّا يضطرون إليه إلا وهُم يُحاولونَ به وجهًا[١].
- قد يشذُّ الشيءُ مِن كلامِهم عن نظائرِه، ويستخفُّون الشيءَ في موضعٍ ولا يستخفّونَهُ في غيره[٢].
- مَا يشبّهُ بالشيء في كلامِهم وليس مثلَه في جميعِ أحوالِه كثيرٌ[٣].
- استَعْمِلْ مِن هذا مَا استعمَلَتِ العربُ، وأَجِزْ مِنهُ مَا أجازوا[٤].
- أَجْرِ الأشياءَ كَمَا أَجْرَوْهَا[٥].
- ليس كلُّ شيءٍ يكثرُ في كلامِهم يغيَّرُ عن الأصلِ؛ لأنّه ليس بالقياس عندهم، فكرِهُوا تركَ الأصلِ[٦].

كما أنَّ سيبويه ناقش في كتابِه كثيرًا مِنَ الظَّواهرِ اللُّغويّة، محاولاً إيجاد بعضِ العِلَلِ النَّحويةِ لها؛ مِن ذلك:

- تعليله لعدم جزم الأسماء لتمكّنها، وَلِلِحَاقِ التنوينِ بها، فيقول: «وليس في الأسماء جزم؛ لتمكنها وللحاق التنوين، فإذا ذهب التنوين لم يجمعوا على الاسم ذهابَه وذهابَ الحركة»[٧].

١- أبو بشر عمرو بن عثمان بن قَنبر: الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣. ١٩٨٨م، ج١/ ٣٢.

٢- المصدر السابق، ج١/ ٢١٠.

٣- المصدر السابق، ج١/ ٣٩٧.

٤- المصدر السابق، ج١/ ٤١٤.

٥- المصدر السابق، ج١/ ٤١٩.

٦- المصدر السابق، ج٢/ ٢١٣.

٧- المصدر السابق، ج١/ ١٤.

- ويعلِّلُ لعدم جرِّ الأفعال لأنَّ الجرَّ تابعٌ للإضافةِ، فيقول: «وليس في الأفعالِ المُضارعةِ جَرٌّ كما أنّه ليس في الأسماء جزم؛ لأن المجرورَ داخلٌ في المضاف إليه مُعاقبٌ للتنوين، وليسَ ذَلِكَ في هذه الأفعال»[1].

كما أنّه كان يُحكِّمُ في معظم مسائلِه بَعْضَ أدلّةِ النَّحوِ الإجمالية ـ كالسّماعَ والقياس وغيرهما ـ ويُغلّبُ بعضَها على بعضٍ، كما كانَ ينقلُ بعضَ ذلك عَن شيخِه الخليلِ ابنِ أحمدَ الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، ومِن ذلك:

- تغليبُه للسماعِ والقياس معًا في قولِهم: هَذه ناقةٌ وفصيلُها راتعَيْنِ، على السماعِ بمفرده في قولهم: هذه ناقةٌ وفصيلُها راتعانِ، فيقول: «والوجهُ: كلُّ شاةٍ وسخلتُها بدرهمٍ، وهذه ناقةٌ وفصيلُها راتعَيْنِ؛ لأنَّ هذا أكثرُ في كلامِهم، وهو القياس. والوجهُ الآخرُ قد قالهُ بعضُ العربِ»[2].
- يعلّق على قول عيسى بن عمر: «يا مطرًا» بالتنوين، محكّمًا السماع والقياس أيضًا، فيقول: «وكان عيسى بن عمر يقول: يا مطرًا، يشبّهُه بقوله: يا رجلاً، يجعله إذا نُوّن وطال كالنكرة. ولم نسمع عربيًّا يقوله. وله وجهٌ مِن القياسِ إذا نُوّن وطالَ كالنكرة»[3].
- يقول في ختام بابَيّ: إضافة المنادى إلى نفسك، ومَا تُضيف إليه ويكون مضافًا إليكَ قبل المضاف إليه: «واعلم أنَّ كُل شيءٍ ابتدأتُه في هذين البابين أوّلاً فهو في القياس. وجميع مَا وَصَفْنَاه مِن هذه اللُّغاتِ سَمِعْنَاه من الخليل ـ رحمه الله ـ ويونس عن العرب»[4].

١- الكتاب، ج١/ ١٤.
٢- المصدر السابق، ج٢/ ٨٢.
٣- المصدر السابق، ج٢/ ٢٠٣.
٤- المصدر السابق، ج٢/ ٢١٤.

- ينقل عن أستاذه الخليل بن أحمد بعضَ أقيستِه، فيقول: «وسألتُ الخليل ـ رحمه الله ـ عن قولهم: اضربْ أيُّهم أفضلُ؟ فقال: القياسُ النصب، كما تقول: اضرب الذي أفضلُ؛ لأنَّ أيًّا في غير الجزاء والاستفهام بمنزلة الذي، كما أنَّ مَنْ في غير الجزاء والاستفهام بمنزلة الذي»[1].

ثانيًا: مَرْحَلةُ الفِكْرةِ والتَّقْييدِ:

ويُقْصَد بها تلك الفترةُ التي تنبّهَ فيها النُّحاةُ إلى أنّه ينبغي أن يكونَ لهم كتبٌ في الأصولِ تُنَاظِرُ كتبَ أصولِ الكلامِ والفقهِ، فأخذوا يُقيّدون بَعْضَ تلك الأصول في أثناء مؤلَّفاتهم المختلفةِ؛ فمنهم مَن اقتصرَ على الحديثِ عَنْ أصلٍ واحدٍ من الأصولِ النّحويّة، ككتاب (المقاييس) لأبي الحسن الأخفش الأوسط (ت٢١١هـ)، أو جزء مِن أصلٍ واحدٍ ككتاب (**الإيضاح في علل النَّحوِ**) للزجّاجي (ت٣٣٧هـ)، ومنهم من تحدّث عن جملةٍ مِن الأصول لكنّه لم يُفْرِدْ لها مؤلَّفًا مستقلاً واضح الخطّة والمنهج.

ويُعدُّ رائدَ هذه المرحلةِ ـ بحقٍّ ـ أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت٣٩٢هـ)، وكتابه (**الخصائص**). وقد أفصح في مقدمة كتابه وثناياه عَنِ الغَرضِ والدَّاعِي إلى تأليفه للكتابِ؛ قال في مُقدّمةِ الكتابِ: «وذلك أنَّا لم نرَ أحدًا مِن علماءِ البلدَيْنِ تعرَّضَ لعملِ أصولِ النَّحوِ على مذهبِ أصول الكلامِ والفقهِ»[2]، وقال في موضعٍ آخر مِنَ الكتاب: «فإنَّ هذا الكتابَ ليس مبنيًّا على حديثِ وجوهِ الإعرابِ؛ وإنما هو مقامُ القولِ على أوائلِ أصول هذا الكلامِ، وكيف بُدِئ وإلامَ نُحِي. وهو كتابٌ يتساهمُ ذوو النَّظرِ مِنَ: المتكلّمين، والفقهاء، والمتفلسفين، والنُّحاةِ، والكُتّابِ، والمتأدّبين ـ التأمّلَ له، والبحثَ عن مستودعِه، فقد وجب أنْ يخاطبَ كلَّ إنسانٍ بمَا يعتادُه ويأنسُ به؛ ليكونَ له سهمٌ منهُ، وحصّةٌ فيه»[3].

١- الكتاب، ج٢/ ٣٩٨.
٢- الخصائص، ج١/ ٢.
٣- المصدر السابق، ج١/ ٦٧.

ويُمكن ملاحظةُ بعضِ القضَايَا والآراء الأصولية المنثورة في كتاب (الخصائص) مِن خلال:

١- تَصْريحِه بأنَّ علَلَ النحويينَ أقربُ إلى علل المتكلّمين مِنها إلى عللِ الفقهاء، فيقول: «اعلم أنَّ علَلَ النحويينَ ـ وأعني بذلك حذَّاقهم المُتقنين، لا ألفَافَهم المُستضعفين ـ أقربُ إلى علل المتكلّمين، منها إلى علل المتفقّهين؛ وذلك أنّهم يحيلون على الحِسِّ، ويحتجُّون فيه بثقلِ الحالِ أو خِفّتها على النَّفسِ، وليس كذلك حديث عللِ الفقهِ»[١].

ويخشى ابنُ جني أنْ يتوهّمَ متوهّمٌ من كلامِه السابق أنَّ علل النُّحاةِ هي نفسُها عِللُ المتكلّمين، فيقول في موضعٍ آخر من الكتاب: «لَسْنَا نَدّعي أَنَّ علَلَ أَهْلِ العربيّةِ في سَمْتِ العِلَلِ الكلاميّة ألبتةَ، بل نَدّعي أَنّها أقربُ إِلَيْها مِنَ العِلَلِ الفقهيّةِ. وإذَا حَكَّمْنَا بديهةَ العقلِ، وَتَرَافَعْنَا إلى الطبيعةِ والحسِّ ـ فَقَدْ وَفَّينا الصنعةَ حَقَّهَا، وربأنا بها أفرع مشارِقِها»[٢].

٢- إِقْرَارِه بالتأثيرِ الواضحِ لِلْفقهِ وأصوله في أصولِ النَّحوِ، فيقولُ: «وكذلك كتُبُ محمّد بنِ الحسن [صاحب أبي حنيفة النعمان] رَحِمَه الله، إنّما ينتزعُ أصحابُنا منها العِلَلَ؛ لأنهم يجدونها منثورةً في أثناء كلامه، فيُجْمَعُ بعضُها إلى بعضٍ بالملاطفةِ والرِّفقِ»[٣].

ولو تابعنَا الموضوعات والعناوين التي ذكرها ابن جني في (الخصائص) لرأينا بوضوحٍ أثرَ المباحث الفقهيّة في شخصيّة ابن جني العلمية؛ ومِن ثَمَّ في آرائه الأصولية المنثورة في أثناء كتابِه. فهو يتحدّث عن: حمل الفرع على الأصل والعكس[٤]، والحمل على الظاهر[٥]، واختلاف اللُّغات وكلّها حجة على غرار اختلاف الفقهاء[٦]. وعندما يتحدّث

١- الخصائص، ج١/ ٤٨.

٢- المصدر السابق، ج١/ ٥٣.

٣- المصدر السابق، ج١/ ١٦٣.

٤- انظر: المصدر السابق، ج١/ ١١١، ٣٠٩.

٥- انظر: المصدر السابق، ج١/ ٢٥١.

٦- انظر: المصدر السابق، ج٢/ ١٠.

عن الاستحسان[١] كدليلٍ مِن أدلة النحو فإنه يتأثر بالحنفيّة ـ وحدهم ـ الذين يجعلونه ضمن أدلّة الفقه. ولمّا أرادَ الحديث عن (باب في الدَّوْر والوقوفِ منه على أوّل رتبةٍ)، ابتدأه بقولِه: «هذا موضعٌ كانَ أبو حنيفةَ ـ رحمه الله ـ يراهُ ويأخذُ به ....»[٢]. وكذلك عندما يتحدث عن الحمل على أحسن القبيحين فكأنّه يتكلّم في مبحثٍ فقهيٍّ محضٍ، يقول في أوّلِ البَابِ: «اعلم أنَّ هذا موضعٌ مِن مواضعِ الضرورةِ المُمَيِّلةِ؛ وذلك أن تُحضِرَكَ الحالُ ضرورتين لا بدَّ مِن ارتكابِ إحداهما، فينبغي حينئذٍ أنْ تحمل الأمرَ على أقربِهما وأقلِّهما فحشًا»[٣]. فهذا يشبه تمامًا القاعدة الفقهية: ارتكاب أخفّ الضررَيْنِ.

٣- تأثُّرِ ابن جني الشديد بشيخِه أبي عليٍّ الحسن بن أحمد بن عبد الغفّار الفارسي (ت٣٧٧هـ)، لا سيما في اعتنائه واهتمامه الشديد بالقياس ومسائله وأركانه. وكثيرًا ما أشادَ بذلك في مواضع مختلفة من (الخصائص)، فَنَقَلَ عنه قولَهُ: «أخطئُ في خمسين مسألة في اللُّغة ولا أخطئ في واحدةٍ من القياس»[٤].

ومِن مظاهر هذا التأثُّر تضمينُه كثيرًا من المسائل الأصوليّة في مواضع مختلفة من الكتاب[٥]، فنراه ينقل عنه في (بابِ تعارض القياس والسَّماعِ) أمثلةً خالفَ فيها العربَ، مبيِّنًا أنَّ ما استقرَّ على لسانِهم هو الأساس، يقول: «واعلَمْ أنَّكَ إذَا أدَّاكَ القِيَاسُ إلى شيءٍ مَا، ثم سَمِعْتَ العربَ قد نَطَقَتْ فِيهِ بِشيءٍ آخر على قِيَاسٍ غيرِه، فَدَعْ مَا كنتَ عليه، إلى مَا هُمْ عَلَيْهِ. فَإِنْ سمعتَ مِن آخر مِثْلَ مَا أَجَزْتَه فَأَنْتَ فيه مُخَيَّرٌ: تستعمل أيّهما شئتَ. فإنْ صَحَّ

١- انظر: الخصائص، ج١/ ١٣٣.

٢- المصدر السابق، ج١/ ٢٠٨.

٣- المصدر السابق، ج١/ ٢١٢.

٤- المصدر السابق، ج٢/ ٨٩.

٥-تجاوزت النقول والأقوال التي أوردها ابن جني عن شيخه أبي علي الفارسي مئةً وثلاثين نقلًا وقولًا.

عِنْدَكَ أَنَّ العربَ لم تنطق بِقِيَاسِك أنتَ كنتَ علىٰ مَا أَجْمَعُوا عليه البتّةَ، وأعددتَ مَا كانَ قياسُك أدَّاكَ إليه لشاعرٍ مولَّد، أو لِسَاجعٍ، أو لضرورةٍ؛ لأنه علىٰ قِيَاسِ كَلامِهم»[1].

وكذلك ينقل عنه أمثلةً كثيرةً في باب (مَا قيس علىٰ كلامِ العرب فهو مِن كلامِ العرب)[2]، وفي (باب في امتناع العربِ مِن الكلامِ بِمَا يجوزُ في القياس)[3] .... وغير ذلك من نقول كثيرة في القِيَاس أثرىٰ بها ابن جني كتابَه (الخصائص)؛ الأمر الذي يمكن من خلالِه القول بأنَّ ابن جنّي قد تمكَّنَ في كتابِه (الخصائص) مِن تأصيلِ مبحث القياس (وهو الأصل الثاني مِن الأصول النحويّة بعد السماع)، فأصبح مَن أتىٰ بعدَه عالةً عليه. ولذلك لم يكن غريبًا أن يصرِّحَ بأنَّ «مسألةً واحدةً مِن القياس أنبلُ وأنبهُ مِن كتابِ لُغةٍ عند عيونِ النَّاسِ»[4].

وبالجملةِ فقد حوى كتابُ (الخصائص) جملةً وافرةً من القواعد الأصولية، التي تأثَّر بها مَن عُنوا بعدَه بالتأليف في أصول النَّحو وأخذوها عنه ، ومن تلك الأصول:

- لَّما شبهوا الاسم بالفعلِ فلم يصرفوه كذلك شبهوا الفعل بالاسم فأعربوه»[5].
- قد يكونُ الحكمُ الواحدُ معلولًا بعلّتين[6].
- إذا قام الدّليلُ لم يلزم النَّظير[7].
- متىٰ كان التصرّفُ في الموضعِ ينقضُ عليكَ أصلاً أو يخالفُ بك مسموعًا مَقِيسًا فَأَلْغِه[8].

١- الخصائص، ج١/ ١٢٥-١٢٦.
٢- انظر: المصدر السابق، ج١/ ٣٥٧-٣٥٨.
٣- انظر: المصدر السابق، ج١/ ٣٩١.
٤- المصدر السابق، ج٢/ ٩٠.
٥- المصدر السابق، ج١/ ٦٣.
٦- المصدر السابق، ج١/ ١٠١.
٧- المصدر السابق، ج١/ ٢٠٢.
٨- المصدر السابق، ج٢/ ٢١.

- أَقْوَىٰ القِيَاسَيْنِ أنْ يُقبلَ ممّن شهرت فصاحتُه[1].

- إنَّ سماعًا واحدًا غلبَ قياسَيْنِ اثنَيْنِ[2].

- العربُ إذا غيَّرت كلمةً عن صورةٍ إلىٰ صورةٍ اختارت أن تكونَ الثانيةُ مُشَابهةً لأصولِ كلامِهم ومعتاد أمثلتهم[3].

- قلبُ اللَّفظِ نحو: مَا أطيبه وما أيطبه، ومثله موقوفٌ علىٰ السماع، وليس لنا الإقدام عليه مِن طريق القياس[4].

- متىٰ ورد عليكَ لفظٌ فالقياس أن تتناولَه علىٰ ظاهرِه، ولا تدّعي فيه قلبًا ولا تحريفًا إلا أنْ تَتضحَ سبيلٌ أو يقتادَ دليلٌ[5].

- أقوىٰ الدلائل هي اللفظيّة ثم تليها الصناعية ثم تليها المعنوية[6].

وعلى الرَّغم مِن ذلك فإنَّ محاولة ابن جنّي هذه ـ شأنها شأن أي محاولةٍ أولىٰ ـ قد أصابها بعضُ القصورِ في التأصيل لأصول النَّحو، وهذا لا يقلّلُ مِن شأن ابن جني ولا من القيمة العلمية لكتابه (**الخصائص**)، بل يكفيه شرفًا أنّه أولُ مَن تنبّه إلىٰ ضرورة أن يكون للنحاة أصولٌ تضارع أصول الكلام والفقه.

ويمكن ملاحظة جوانب القصور في الآتي:

١- لم يضع ابنُ جِنّي تعريفًا محدّدًا لأصولِ النَّحوِ، عَلَىٰ غِرَارِ مَا فعلَ مَن جاء بعدَه كأبي البركات الأنباري (ت٥٧٧هـ) في (**لُمع الأدلة**)، والجلال السيوطي (ت٩١١هـ) في (**الاقتراح**)، كذلك فإنه لم يضع تعريفًا لكثيرٍ مِن الأدلة الإجمالية والعِلَلِ النحوية، ولم يضع

١- الخصائص، ج٢/ ٢٧.

٢- المصدر السابق، ج٢/ ٤٦.

٣- المصدر السابق، ج٢/ ٦٦.

٤- انظر: المصدر السابق، ج٢/ ٨٨.

٥- المصدر السابق، ج٢/ ٩١.

٦- انظر: المصدر السابق، ج٣/ ٩٨.

تعريفًا لمسالك العلّةِ المختلفة، وإنما اكتفى بِسَوْقِ الأمثلةِ عليها[1].

٢- لم يستوفِ ابنُ جني الكلامَ في كلِّ مسائل أصول النَّحوِ؛ فقد تناول في كتابه جُملةً مِن مسائل أصول النحو، كالاطّراد والشذوذ، والعلل، والقياس، والسماع ... إلى غير ذلك من مسائل، إلا أنّه لم يستوفِ كُلَّ مسائلِ أصول النَّحو وقضاياه.

٣- أتى ابنُ جني بمسائلَ كثيرةٍ لا تدخلُ في أصول النحو ولا تمتُّ إليها بِصِلَةٍ؛ فشمل حديثُه موضوعاتٍ تتعلّقُ بدراسة كثيرٍ مِن مسائل النحوِ واللُّغةِ وفِقْهِهَا.

٤- عَدمُ ترتيبِه لمسائل أصول النَّحوِ وقضاياه في كتابِه تَرْتِيبًا منطقيًّا[2].

ثالثًا: مرحلة النضج والتأليف:

وأعني بها تلك المرحلة التي بدأ يُنظر فيها إلى أصول النَّحوِ في هيئةِ علمٍ جديدٍ متميّزٍ عن بقيّة العلوم - وإن كان متأثّرًا ببعضِها - له حدودُه، وأدلّته، ومسائلُه، وقضاياه المستقلّة.

ويعدُّ رائدَ هذه المرحلة كمالُ الدينِ أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباريّ (ت ٥٧٧هـ)؛ فقد تحدث عن كثيرٍ مِن مباحث هذا العلم في كتبِه: **(الإغراب في جدل الإعراب)**، و**(أسرار العربية)**، و**(الإنصاف في مسائل الخلاف)**. إلاَّ أنّه خصَّ مباحثَ هذا

١- مِن ذلك - مثلًا - اكتفاؤه بضرب مثالٍ على (السَّبر والتقسيم)، حتى إنّه سمّاه بأحد طرفيه فقط وهو (التقسيم)، قال في الخصائص، ج٣/ ٦٧-٦٨: «وذلك كأن تقسّم نحو (مروان) إلى ما يحتمل حاله مِن التمثيلِ له، فتقول: لا يخلو مِن أنْ يكونَ فَعْلان أو مفعالا أو فَعْوالا... فيفسدُ كونَه مفعالا أو فَعْوالًا أنهما مثالان لم يجيئا، وليس لكَ أنْ تقولَ في تمثيلِه: لا يخلو أن يكونَ مَفْلان أو مفوالا أو فعوان أو مفوان أو نحو ذلك؛ لأن هذه ونحوها إنما هي أمثلة ليست موجودةً أصلًا ولا قريبة من الموجودة...».

٢- انظر ذلك مفصَّلاً في: عصام عيد فهمي: أصول النحو عند السيوطي بين النظرية والتطبيق. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة التراث)، ٢٠٠٦م، ص٤٢.

العلم بمؤلَّفٍ مستقلٍّ هو كتاب (لمع الأدلة في أصول النَّحو)، وذكر أنَّه علمٌ جديدٌ في بابِه، فريدٌ في منهاجِه، أضافَ به إلى علومِ العربيّةِ علمًا جديدًا لم يسبقه أحدٌ مِن العلماء إليه. يقولُ في مقدّمتِه: «... أما بعد؛ فإن جماعةً مِن أهلِ الفضل والاستبصارِ سألوني بعد ابتكار كتاب (الإنصاف في مسائل الخلاف)، وكتاب (الإغراب في جدل الإعراب) ـ أنْ أعزِّزَ لهم بكتابٍ ثالثٍ في الابتكار يشتمل على علم أصولِ النَّحوِ، المفتقَرِ إليه غاية الافتقار؛ ليكونَ أوّلَ مَا صُنِّفَ في هذه الصناعة الواجبة الاعتبار، فأجبتُهم على وفقِ طِلْبَتِهم في ثلاثين فصلاً على غَايةِ الاختصَارِ»[1].

وأبو البركات الأنباريُّ نحويٌّ بغداديٌّ يَتَّصلُ نسبُه النحويُّ بأبي علي الفارسي[2]، وقد ثُقِّف ثقافةً فقهيّة على يدِ شيخه أبي منصور سعيد بن محمد بن عمر البغدادي، المعروف بابن الرزاز (ت ٥٣٩هـ)، شَيْخِ الشَّافعيّةِ ومدرّسِ النِّظَاميّةِ، وقد تخرّجَ فقيهًا أيضًا، وأصبحَ معيدًا في المدرسة النظامية نفسِها، وتصدَّر للوعظِ فيهَا. وقد ترجم له السُّبكيُّ في (طبقات الشافعية الكبرى)، وذكر مِن تصانيفِه في المذهبِ الشّافعيِّ: (هداية الذاهب في معرفة المذاهب)، و(بداية الهداية)، كما ذكر مِن تصانيفه في علم الأصول والجدل الفقهي: (التنقيح في مسائل الترجيح)، و(الجُمَل في علم الجدل)[3].

١- لمع الأدلة، تحقيق: عطية عامر. بيروت: المكتبة الكاثوليكية، ١٩٦٣م، ص٢٢. وقد عمدتُ إلى هذا التحقيق في هذا الموضع لخلو نشرة الأفغاني من مقدمة اللمع.

٢- ذكر الدكتور شوقي ضيف أنَّ أبا البركات الأنباري أخذ النحوَ عن هبة الله ابن الشجري (ت ٥٤٢هـ)، وهو أخذه عن ابن طباطبا، عن عليّ بن عيسى الربعي تلميذِ أبي عليّ الفارسي. انظر: شوقي ضيف: المدارس النحوية. القاهرة: دار المعارف، ط٦. ١٩٩٢م، ص٢٧٧.

٣- انظر: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٣-١٩٧٦م، ج٧/ ١٥٥-١٥٦.

لذا كان أمرًا طبيعيًّا أنْ يتأثَّر بمناهج الفقهاء والأصوليين وينسجَ على منوالِهم؛ حتى إنّه يعترفُ بهذا التأثُّرِ في مقدمة كتابه (**الإنصاف في مسائل الخلاف**)، فينصُّ على أنّه ألّفَه «على ترتيبِ المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة»[1]. كما أنّه قرّر صراحةً أنّه ألّفَ أصولَ النّحوِ «عَلَى حَدِّ أصول الفقهِ، فإن بينهما مِن المناسبةِ مَا لاَ يخفى؛ لأنَّ النحوَ معقولٌ مِن منقولٍ كما أنَّ الفقهَ معقولٌ مِن منقولٍ، ويَعْلَمُ حَقِيقةَ هذا أربابُ المعرفةِ بهما»[2]. كما أنّه يُعرِّفُ أصولَ النَّحوِ ـ كما سبق ـ بقوله: «أصول النحو أدلّةُ النَّحوِ التي تفرّعت منها فروعُه وأصولُه، كما أنَّ أصولَ الفقهِ أدلةُ الفقهِ التي تنوّعت عنها جملتُه وتفصيلُه»[3].

فقد حَاولَ أبو البَرَكَاتِ الأنباريُّ إذن وَضْعَ أصولٍ للنحو العربيِّ تُماثِل الأصولَ التي وَضَعَها الفقهاءُ لأصولِ الفِقْهِ، فمضى يحذو حَذْوَهم ـ وكذا حذوَ المحدّثين ـ في المنهجِ والمُصْطَلحات، بل في تَعْريفِ العِلْمِ نَفْسِه وتسميتِه.

وكتابُ (**لمع الأدلة في أصول النّحوِ**) مؤلّف موجزٌ، جعله مصنِّفُه على ثلاثين فصلاً صغيرًا، بحث فيها كلَّ مَا يتعلّق بعلم أصول النحوِ، مثل:

- معنى أصول النحو وفائدته.
- أقسام أدلة النحو.
- النقل وقسميه: التواتر والآحاد.
- شرط نقل المتواتر ونقل الآحاد وقبول نقل أهل الأهواء.
- القياس وأقسامه والردُّ على منكريه.
- العِلّة ومَا يُلحق بالقياس مِن وجوه الاستدلال.
- الاستحسان والأخذ به.
- المعارضة واستصحاب الحال.

١- عبد الرحمن بن محمد الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦١م، ج١/ ٥.

٢- عبد الرحمن بن محمد الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: محمد (أبو) الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر، ١٩٩٨م، ص٨٢.

٣- لمع الأدلة، ص٨٠.

وقد تنبّه أحدُ الباحثين[1] إلى تأثُّر أبي البركات الأنباري في كتابه (لمع الأدلة) بأبي إسحاق إبراهيم بن عليٍّ الشيرازي (ت٤٧٦هـ) ومؤلَّفاتِه في علم أصول الفقه، بل ذهب إلى أكثر مِن ذلك، فقرَّرَ أنّه ليس لأبي البركات الأنباري في كتابيه (لمع الأدلة)، و(الإغراب في جدل الإعراب) سوى سَوْقِ الأمثلة. يقول: «ليس لأبي البركات فيما كتبَه في أصولِ النَّحْوِ في رسالتَيْه: (الإغراب في جدل الإعراب) و(لمع الأدلّة) سوى الأمثلة النحوية والصرفيّة التي مثّل بها على مَا فيهما مِن أحكام وأقسام، وأمّا ما عدا هذه الأمثلة فهو مأخوذٌ كما هو مِن خمسة كتبٍ لأبي إسحاق الشيرازي، هي:

١- اللمع في أصول الفقه.

٢- شرح اللُّمع، المسمّى (الوصول إلى معرفة الأصول).

٣- الملخّص في الجدل. ٤- المعونة في الجدل.

٥- التبصرة في أصول الفقه».

ثُمَّ قال: «والحقُّ أنَّ هذا الحكمَ الذي وصلتُ إليه لم ينبنِ عندي على وجودِ المباحث نفسِها عند الرجلَيْنِ فحسب، بل لما هوَ أعمق مِن ذلك بكثيرٍ؛ إذ وجدتُ عشرةَ مظاهر مِن الشَّبه بين مؤلَّفات الرجلين، تدلُّ مجتمعةً دلالةً قاطعةً على أنَّ أبا البركات استلَّ كل مَا كتبَهُ في أصولِ النَّحوِ مِن كتب الشيرازي السابقة كما هي، ثُمَّ استبدلَ بالأمثلةِ الفقهية التي فيها أمثلةً مِن النحو والصرف»[2].

وقامَ الباحث بعد ذلك بالتدليل على هذا التأثُّر مِن خلال عشرة مظاهر، منها[3]:

١- هو الباحث محمد بن علي العمري، في رسالته (قياس العكس في الجدل النحوي عند أبي البركات الأنباري)، والتي حصل بها على درجة الدكتوراه، بجامعة أم القرى، ١٤٢٩هـ.

٢- قياس العكس في الجدل النحوي عند أبي البركات الأنباري، ص٩٢-٩٣.

٣- لمعرفة المزيد من تلك المظاهر يُنظر: قياس العكس في الجدل النحوي عند أبي البركات الأنباري، ص٩٣- ١٠٣.

١- أنَّ أبا البركات أسقطَ الإجماعَ مِن أدلّةِ النَّحْوِ، ليس لأنّه يذهبُ إلى أنَّ (الإجماع) ليس حجةً -كما ظنّ السيوطيُّ- بل لأنه علم أنّ (الإجماع) لا يستقلُّ بنفسِه، بل لا بدَّ أنْ يكونَ مستندًا إلى دليلٍ مِن نصٍّ أو استنباطٍ. وهذا أمرٌ وضَّحَه الشيرازي وجلَّاه، وذكره في غير موضعٍ، وشدّدَ عليه، ونبّه إليه، مِن ذلك قوله: «الإجماع إنما ينعقد عَنْ دليلٍ مِن نصٍّ أو استنباطٍ، وأهله مأمورون بطلب ذلك الدليل، ودواعيهم متوفرةٌ في الاجتهاد في إصابتِه، فصحَّ اتفاقُهم على إدراكِه والاجتماع على موجبِه».

٢- أنَّ أبا البركات عَدّ (استصحابَ الحَالِ) مِن أدلّةِ النَّحو، ونصَّ على أنّه وإن كانَ ضعيفًا فإنّه مِن الأدلّةِ المعتبرةِ، وحكمَ بأنّه لا يُصار إليه إلا عند انعدامِ الدّليلِ، ونقلَ الاستدلالَ به في نحو عشر مسائل. وقد فعل أبو إسحاق الشيرازي كُل ذلك مِن قبل، مع تَقَارُبٍ في العبارةِ بينهما. واللافتُ للنظر أنّ هذا (الاستصحاب) الذي تحدّث عنه أبو البركات، وأجازه واستدلَّ به، كلُّه من (الاستصحابِ العقليِّ)، وإن لم ينص على ذلك. و(الاستصحابُ العقليُّ) هو الاستصحاب الجائز عند الشيرازي، فهو يُقسِّم الاستصحابَ إلى قسمين: أحدهما جائزٌ وهو (استصحاب حَالِ العَقْلِ)، والآخر فاسد وهو (استصحابُ حَالِ الإجماع)، فأخذ عنه أبو البركات القسمَ الجائز فأجازَه، ومثّل له واستدلَّ بها، ولم ينقل هذه القسمةَ عنه.

٣- أنَّ جميعَ التقسيمات التي أوردَها أبو البركات مطابقةٌ تمامًا لتقسيمات أبي إسحاق الشيرازي، وتلك التقسيمات هي:

- تقسيم النقل إلى متواتر وآحاد.
- تقسيم الاعتراض على النقل إلى: اعتراض على الإسناد، واعتراض على المتن.
- تقسيم الاعتراض على الإسناد إلى: مطالبة وطعن.
- تقسيم الاعتراض على المتن إلى: اختلاف الرواية ومخالفة المنقول لمذهب المستدل، والمشاركة في الدليل، والتأويل، والمعارضة.

- تقسيم الترجيح في النقل إلى: ترجيح في الإسناد، وترجيح في المتن.
- تقسيم الأدلة العقلية إلى: قياس، واستدلال ملحق بالقياس.
- تقسيم القياس إلى: قياس علّة، وقياس شَبه.
- تقسيم ملحقات القياس إلى: السَّبْر والتقسيم، والأَوْلَى، وبيان العِلّة، والأصول، والعكس.
- تقسيم الاستدلال بالتقسيم إلى صورتين.
- تقسيم الاستدلال ببيان العِلّةِ إلى صورتين.

والحقيقةُ أنَّ أحدًا لم يُنكِرْ تأثُّرَ أبي البركات الأنباري بعلماء أصول الفقه، وعلى رأسِهم البرهان الشيرازي، وأنّه حينما يبتدئ فصول (**لمع الأدلة**) بجملة: (اعلم أنَّ العلماء اختلفوا)، أو (اعلم أنَّ العلماء ذهبوا) فإنما هو يعني علماء أصول الفقه في المذهب الشافعي. وقد اعترف هو نفسُه ـ كما سبق ـ بذلك التأثُّر في غير موطنٍ[1]. مثلما تأثّرَ كذلك بمنهجِ علماء مصطلح الحديث في مؤلَّفاتهم، فنراه يتحدث في الفصل الرابع[2] عن انقسام النقل إلى تواتر وآحاد، وفي الفصل الخامس[3] عن شروط نقل المتواتر، وفي الفصل السادس[4] عن شرط نقل الآحاد، وفي الفصل السابع[5] عن قبول نقل أهل الأهواء والأخذ عمّن اتُّهِمَ بالكذبِ. كذلك تحدّث في الفصل الثامن[6] عن المرسل والمجهول، معرّفًا إياهما تعريف أصحاب مصطلح الحديث، وتحدّث في الفصل التاسع[7] عن واحدةٍ مِن طرقِ تحمُّلِ العلم عند علماء المصطلح، وهي الإجازة.

١- انظر: ص٤٦ مِن هذا البحث.
٢- انظر: لمع الأدلة، ص٨٣-٨٤.
٣- انظر: المصدر السابق، ص٨٤-٨٥.
٤- انظر: المصدر السابق، ص٨٥-٨٦.
٥- انظر: المصدر السابق، ص٨٦-٨٩.
٦- انظر: المصدر السابق، ص٩٠-٩١.
٧- انظر: المصدر السابق، ص٩٢.

أقول: تأثّرَ أبو البركات الأنباريُّ في كُل ذلك بعلماء مصطلح الحديث ولم يجرؤ أحدٌ على اتهامه بما اتهمه به باحثنا، وأنّه ليس له في كتابه هذا إلا النقل عن هؤلاء العلماء وضرب الأمثلة فقط، لاغيًا ذلك الجهد الذي بذله الأنباري في جمعِ شتات مَا تفرّق من أصول عند مَنْ سبقوه، ونافيًا عنه تلك القدرةَ البارعةَ في التّنْظيرِ والتّقْسيمِ والتّبويبِ في ضَوْءِ هذه العلومِ الشرعيّةِ، والمحاولةَ الجادةَ منه في تطويعِ العُلومِ الشرعيّةِ لخدمة عِلْمِ أُصولِ النّحْوِ.

ولعلَّ أكثر مَا يُميِّز عملَ أبي البركات الأنباريِّ في كتابِه **(لمع الأدلة في أصول النّحوِ)** ـ الذي تتجسّدُ فيه هذه المرحلة الثالثة ـ أمران:

١ - أنّه أتى بتعريفٍ مُحدّدٍ لأصولِ النَّحوِ ركّزَ فيه على أدلّتِه التي تفرَّعت منها فروعُه وأصولُه، كما تحدَّث عن أهميته التي تتركز في «التعويل في إثباتِ الحكمِ على الحجّةِ والتعليل، والارتفاع عن حضيض التقليدِ إلى يَفَاعِ الاطلاعِ على الدَّليل؛ فإن المُخلِدَ إلى التقليدِ لا يعرفُ وجهَ الخطأِ مِنَ الصوابِ، ولا ينفكُّ في أكثرِ الأمرِ عَن عوارض الشكِّ والارتيَابِ»[1].

٢- أنَّ المسائلَ التي أتى بها في مؤلَّفِه هذا داخلةٌ في مسائل هذا العِلْمِ غير خارجةٍ عنه، وهذا على عكس مؤلَّف **(الخصائص)** الذي أدخل فيه صاحبُه موضوعاتٍ تتعلّقُ بدراسة كثيرٍ مِن مسائل النحوِ واللُّغةِ وفقهِهَا.

لكنّ مَا يعيبُ عمل أبي البركات الأنباري هذا أنّه لم يكن مرتَّبًا ترتيبًا منهجيًّا، وأنّه لم يجمع الفصولَ المتعاقبةَ التي تتصل بكلِّ دليلٍ مِن الأدلّةِ تحت عنوانٍ جامعٍ لها أو تحت دليلِها؛ فقد عقد كتابَه ـ كما تمّت الإشارة سابقًا ـ على ثلاثين فصلاً، حيث حدَّد في الفصل الأول معنى أصول النحو وفائدته، ثم حدّدَ في الفصل الثاني أدلة النحوِ، وهي عنده: النقل والقياس واستصحاب الحال، فكان هذان الفصلان بمثابةِ مقدّمةٍ لأصولِ النَّحوِ التي

---

١ - لمع الأدلة، ص٨٠.

وزَّعها على ثمانيةٍ وعشرين فصلاً هي بقيّة فصول الكتاب؛ فأفردَ للدليل الأول عنده ـ وهو النقل ـ الفصولَ مِن العاشر إلى الرابعِ والعشرين، ثم جعل الفصل الخامس والعشرين لدليلٍ آخر ليس في قوةِ الأدلّةِ التي ارتضاها هو، وهو الاستحسان. وعقد لتعارض الأدلّةِ الفصولَ مِن السادس والعشرين إلى الثامن والعشرين، ثم أفرد للدليل الثالث عنده ـ وهو استصحاب الحال ـ الفصل التاسع والعشرين، ثم ختم كتابَه بذكرِ دليلٍ في مرتبةِ الاستحسان، وهو الاستدلال بعدم الدليل في الشيء على نفيه[1].

ولا بُدَّ لنا ـ قبل الانتهاء من الكلام عن هذه المرحلة ـ مِن الحديث عن كتابٍ آخر لأبي البركات الأنباري، شَديدِ الصِّلةِ بكتابِه (**لمع الأدلة**)، وهو كتاب (**الإغراب في جَدلِ الإعراب**)؛ فهو عبارةٌ عن مزيجٍ مِن الدراساتِ النحويّة الأصوليّة والكلاميّة والفقهيّة، فقد أَلَّفَه صاحبُه في قوانين الجدلِ والآداب «ليسلكوا بِه عند المجادلةِ والمحاولةِ والمناظرةِ سبيلَ الحقِّ والصوابِ، ويتأدّبوا به عِند المحاورة والمذاكرة عن المناكرةِ والمضاجرة في الخطاب»[2]. إلا أنّه قد خصَّصَ خمسة فصولٍ من جملةِ اثني عشر فصلًا ـ هي مجموع فصول الكتاب ـ للحديث عن بعض مباحث أصول النحو، وهذه الفصول هي:

- الفصل السابع: في الاستدلال.
- الفصل الثامن: في الاعتراض على الاستدلالِ بالنَّقلِ.
- الفصل التاسع: في الاعتراض على الاستدلالِ بالقياسِ.
- الفصل العاشر: في الاعتراض على الاستدلال باستصحاب الحال.

١- انظر أيضًا: محمود أحمد نحلة: أصول النحو العربي. بيروت: دار العلوم العربية، ط١. ١٩٨٧م، ص٢٥-٢٦.

٢- أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري: الإغراب في جدل الإعراب (الرسالة الأولى مِن: رسالتان لابن الأنباري)، تحقيق: سعيد الأفغاني. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧م، ص٣٦-٣٧.

- الفصل الثاني عشر: في ترجيح الأدلة.

والملاحظُ - أيضًا - في هذه الفصول أنّه قد اقترض بعض المصطلحات الفقهية والكلامية والحديثيّة وتعريفاتها، وإن لم يَعْمَدْ ذلك في كثيرٍ مِن الأحيانِ. والأمثلةُ على ذلك كثيرةٌ وواضحةٌ لِمَنْ أراد تتبُّعَها[1].

رابعًا: مرحلة الاكتمال:

وهي تلك المرحلة التي اكتملت فيها الأسس العامة لعلمِ أصول النَّحوِ وقواعده، حيث تمَّت الاستفادة فيها مِن جهودِ السابقين جميعهم، واستدراكُ مَا عسى أن يكونوا قد وقعوا فيه مِن أخطاءٍ منهجيّة، فضلًا عن طرح المزيد من الموضوعاتِ ذاتِ الصلةِ بأصول النَّحوِ. ثم تلت مرحلة الاكتمال مؤلَّفاتٌ تابعة لها، ولم تخرج عنها؛ حيثُ تَنَاولَتْها بالتلخيصِ تارةً، وبالشرح والتعقيبِ تارةً أخرى.

ويُعَدُّ أنموذجَ هذه المرحلة، والممثل لها بجميع ملامحها وخصائصها كتابُ **(الاقتراح في علم أصول النَّحو)**، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكرٍ السيوطيّ (ت٩١١هـ). وقبل الخوض في الحديثِ عن هذا المؤلَّف الخَاتَم ينبغي أنْ أشيرَ إلى مَا كتبَه السيوطيُّ مِن موضوعاتٍ متناثرةٍ ذات صلةٍ قويّة بأصول النَّحوِ في مؤلَّفاتِه: **(الأشباه والنَّظائر)**، و**(همع الهوامع في شرح جمع الجوامع)**، و**(المزهر في علومِ اللغةِ وأنواعها)**.

فقد كتبَ كتابَه الأوّل - وهو (الأشباه والنظائر) - متأثّرًا بما قدَّمه القاضي تاج الدين عبد الوهاب بن عليّ السُّبكي (ت٧٧١هـ) في **(الأشباه والنظائر في الفقه)**. يقول في ذلك: «واعلم أنَّ السببَ الحامل لي على تأليفِ ذلك الكتابِ الأوّل أنّي قصدتُ أنْ أسلكَ

---

١ - انظر مثال ذلك في حديثه عن: الاستدلال وطلب الدليل، ص٤٥-٤٦، حيث سار وفق منهج أصحاب المنطق والجدل، وحديثه عن ترجيح الأدلّة، ص٦٥-٦٦، الذي اقترض فيه منهج علماء المصطلح والحديث.

بالعربيّةِ سبيل الفقهِ، فيما صنَّفَه المتأخّرون فيه وألّفوه مِن كتب الأشباه والنَّظائرِ»[١]. ويقولُ في موضعٍ آخر: «وهذا الكتابُ الذي شرعنا في تجديدِه في العربيّةِ يُشبه كتابَ القاضي تاجِ الدِّينِ في الفقهِ؛ فإنَّه جامعٌ لأكثرِ الأقسامِ»[٢].

وبالفعل قد جاءت فنونُه السبعة على نحوِ مَا كتبَه الأصوليون في الفقه، غير أنَّه جعل الفنَّ الأول للحديثِ عن «القواعدِ والأصولِ التي تُرَدُّ إليها الجزئيّاتُ والفروعُ، وهو مرتَّبٌ على حروف المعجم، وهو معظمُ الكتابِ ومهمُّه»[٣]، وأسماه: المصاعد العليّة في القواعد النحويّة. وقد جمعَ فيه أكثر مِن خمسين قاعدة أصولية، منها:

- الحملُ على ما له نظيرٌ أَوْلَى مِن الحمل على ما ليس له نظيرٌ[٤].
- الحملُ على الأكثرِ أَوْلَى مِن الحملِ على الأقلِّ[٥].
- الرجوعُ إلى الأصلِ أيسرُ مِن الانتقالِ عنه[٦].
- رُبَّ شيءٍ يكونُ ضعيفًا ثُمَّ يحسنُ للضرورةِ[٧].
- رُبَّ شيءٍ يصحُّ تبعًا ولا يصحُّ استقلالًا[٨].
- الشيءُ إذا أشبهَ الشيءَ أُعطِيَ حكمًا مِن أحكامِه على حسب قوةِ الشبه[٩].

١- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ج١/ ٦.
٢- المصدر السابق، ج١/ ٨.
٣- المصدر السابق، ج١/ ٩.
٤- المصدر السابق، ج١/ ٢١١.
٥- المصدر السابق، ج١/ ٢١٨.
٦- المصدر السابق، ج١/ ٢٤٣.
٧- المصدر السابق، ج١/ ٢٤٣.
٨- المصدر السابق، ج١/ ٢٤٤.
٩- المصدر السابق، ج١/ ٢٥٧.

- الشيئان إذا تضادا تضادَّ الحكمُ الصادر عنهما(١).
- مَا جازَ للضرورةِ يتقدَّرُ بقدرِهَا(٢).
- مَا لا يؤدِّي إلى الضرورةِ أَوْلَى ممَّا يؤدِّي إليَها(٣).
- العارِضُ لا يُعتدُّ بِه(٤).
- الفرعُ أحطُّ رتبةً مِنَ الأصلِ(٥).
- كثرةُ الاستعمالِ اعتُمدت في كثيرٍ مِن أبوابِ العربيّةِ(٦).
- النادرُ لا حُكْمَ لهُ(٧).
- يُغتفَرُ في الثَّواني مَا لاَ يُغتَفرُ في الأوائلِ(٨).

أمَّا كتابُه (همع الهوامع) فبرغم كونه شرحًا على مختصرٍ له في النحو يُسمّى: (جمع الجوامع)، والذي قسَّمه على مقدّماتٍ وسبعة كتبٍ، متأثرًا في ذلك ـ على حدِّ قولِه ـ بتقسيمات الأصوليين(٩) ـ فإنَّه قد ضَمَّ بين جَنباتِه عددًا لا بأسَ بِه مِن الأصول النحويّة النظريّة، منها:

١- الأشباه والنظائر، ج١/ ٢٦٢.

٢- المصدر السابق، ج١/ ٢٦٩.

٣- المصدر السابق، ج١/ ٢٧٠.

٤- المصدر السابق، ج١/ ٣٠٦.

٥ - المصدر السابق، ج١/ ٣١٣.

٦- المصدر السابق، ج١/ ٣٣١.

٧- المصدر السابق، ج١/ ٣٦٢.

٨- المصدر السابق، ج١/ ٣٩٩.

٩- انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية. ط١. ١٩٩٨م، ج١/ ١٨.

- إنما نبني المقاييسَ العربيّةَ علىٰ وجودِ الكثرةِ[1].
- مَا كانَ أصلاً في بابِه لا يُجعلُ تأكيدًا لَمَا ليس أصلاً[2].
- روايةُ الثقةِ مقبولةٌ[3].
- مِنَ الشاذِّ الذي لا يُقاسُ عليه[4].
- الشيئان إذا تقاربا فربما وقع أحدهما موقعَ الآخرِ[5].
- الحملُ علىٰ الأصلِ أَوْلَىٰ[6].
- لا يكونُ الشيءُ الواحدُ فرعًا لشيئينِ[7].
- يُغتَفَرُ في الشِّعرِ مَا لا يُغتَفَرُ في غيرِه[8].

أمَّا أصولُ النَّحوِ التطبيقية في (همع الهوامع) فقد طبَّقها السيوطي في معظم أبوابِ الكتابِ، بل يمكننا القول بأنَّه قلَّما تخلو مسألةٌ مِن مسائله أو بابٌ مِن أبوابه مِن عددٍ مِنَ التطبيقات الأصوليّة[9].

ويُعْتبرُ الكتابُ الثالث للسيوطي، وهو (المزهر في علومِ اللغةِ وأنواعها)، بمثابةِ

١- همع الهوامع، ج٢/ ٢٥٣.

٢- المصدر السابق، ج٢/ ٢٩١.

٣- المصدر السابق، ج٢/ ٢٩٦.

٤- المصدر السابق، ج٢/ ٣٨٠.

٥- المصدر السابق، ج٢/ ٤٥٢.

٦- المصدر السابق، ج٣/ ٥٦.

٧- المصدر السابق، ج٣/ ٧١.

٨- المصدر السابق، ج٣/ ١٥٠.

٩- يمكن الرجوع في ذلك إلىٰ دراسة: عصام عيد فهمي: أصول النحو عند السيوطي بين النظرية والتطبيق. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة التراث)، ٢٠٠٦م.

موسوعةٍ ضخمة في فقه اللغة وأصولها، وقد رتَّبه صاحبُه على ترتيب علـوم الحـديث، كـما أشار إلى ذلك في مقدِّمتِه؛ قال: «هـذا علـمٌ شريـفٌ ابتكـرتُ ترتيبَـهُ، واخترعـتُ تنويعَـه وتبويبَه، وذلك في علومِ اللغـةِ وأنواعهـا، وشروطِ أدائهـا وسـماعِها. حاكيـتُ بـه علـومَ الحديثِ في التقاسيمِ والأنواعِ، وأتيتُ فيه بعجائبَ وغرائبَ حسنةِ الإبداعِ»[1].

وفيه تناول السيوطيُّ اللغةَ مِن حيث الإسنادُ والمتنُ، فجعل مؤلَّفُه في خمسين نوعًا: ثمانية في اللغة مِن حيثُ الإسنادُ، وثلاثة عشر مِن حيثُ الألفاظ، وثلاثة عشر مِن حيثُ المَعْنَى، وخمسة من حيث لطائفُها ومُلَحُها، وواحد راجع إلى حفظ اللغةِ وضبط مفاريدها، وثمانية راجعة إلى حَالِ اللُّغة ورواتها، ونوع لمعرفةِ الشعر والشعراء، والأخير لمعرفةِ أغلاطِ العرب.

وليس هذا الترتيب والتقسيم هو المظهر الوحيد لتأثُّرِ السيوطيِّ بعلم الحديث في كتابِه هذا، بل إننا نلمح ذلك ـ أيضًا ـ في العديد مِن الموضوعات التي أثارها في كتابـه، وكـذا في محاولة استخدام المصطلحات الحديثية وتطبيقها على اللغـة، وكأنَّـه بـذلك يشـير إلى تلـك العلاقة الوثيقة بين الدراسات الأصولية للغة والدراسات الحديثية. ومن مظاهر ذلك[2]:

- **حديثُه في قضية الطريق إلى معرفـةِ اللغـةِ**[3]: حيـث نجـده يقسّـم اللغـةَ المنقولـةَ إلى نـوعين: متـواترٍ وآحـادٍ، ثـم أورد كلامًـا للفخـر الـرازي مـن **(المحصـول)**، وابن الحاجب في **(المختصر)**، والآمدي في **(الإحكام)**؛ ليضعَ المسألةَ في نهايـة الأمـرِ

١- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد (أبو) الفضل إبراهيم وآخرَيْنِ. القاهرة: دار التراث، ط٣. ١٩٨٧، ص١.

٢- عمد الباحث إلى انتقاء بعض الأمثلة التي تجمع بين قضايا أصـول النحـو مـن ناحيـة، وتـأثر المؤلِّف في هذه القضايا بمنهج المحدِّثين من ناحية أخرى، وإلا فهناك العديد مـن المقـدمات والقضايا الأصولية التي دوَّنها السيوطي في هذا المؤلَّف.

٣- وهو ما عقد له المسألة الثانية عشرة من النوع الأول، ج١/ ٥٧-٥٩.

في نِصَابها اللُّغويِّ الصحيحِ في ضوءِ تَأثُّرِه بمنهج الحديث النبوي، فيقول: «وقال الزركشي في (البحر المحيط): قال أبو الفضل بن عبدان في شرائط الأحكام، وتبعه الجيلي في الإعجاز: لا تلزمُ اللغةُ إلا بخمس شرائط:

أحدها: ثبوت ذلك عن العربِ بسندٍ صحيحٍ يُوجبُ العملَ.

والثاني: عدالةُ الناقلين كما تُعْتَبَرُ عدالتُهم في الشَّرعيات.

والثالث: أن يكونَ النقلُ عمَّن قولُه حجة في أصل اللغة، كالعرب العاربةِ مثل: قحطان ومعدّ وعدنان؛ فأما إذا نقلوا عمَّن بعدهم بعد فسادِ لسانِهم واختلاف المولدين فلا...

والرابع: أن يكونَ الناقلُ قَدْ سَمِعَ منهم حسًّا، وأمَّا بغيره فلا.

والخامس: أن يسمعَ مِن الناقلِ حسًّا»[1].

- **حديثُه عن معرفة المتواترِ والآحادِ**[2]: من المعروف أنَّ التواترَ في الحديثِ النبويِّ هو مَا رواه عددٌ كثيرٌ تُحيلُ العادةُ تواطؤهم على الكذب[3]. وقد ذكر السيوطي في هذا النوع التواترَ في القرآن والسنّة ولغة العرب، فقال: «فأمَّا التواترُ فلغةُ القرآنِ، ومَا تواترَ مِن السُّنّةِ، وكلامُ العربِ؛ وهذا القسمُ دليلٌ قطعيٌّ مِن أدلّةِ النحوِ يفيدُ العلمَ»[4].

ثم إنه أخذ يفيض في شروط المتواتر من اللغة، تمامًا كما حدده المحدّثون في الحديث النبوي، ناقلاً عن أبي البركات الأنباري قولَه: «واعلم أنَّ أكثرَ العلماءِ ذهبوا إلى أنَّ شرطَ التواترِ أنْ يبلغَ عددُ النقلةِ إلى حدٍّ لا يجوزُ على مِثلهم الاتفاق على الكذبِ، كنقلةِ لغةِ القرآنِ، ومَا تواترَ مِن السُّنّةِ، وكلامِ العربِ؛ فإنّهم انتهوا إلى حدٍّ يستحيلُ على مثلِهم

١- المزهر، ج١/ ٥٨-٥٩.

٢- وهو ما عقد له النوعَ الثالث من الكتاب، ج١/ ١١٣-١٢٤.

٣- محمود الطحان: تيسير مصطلح الحديث. الرياض: مكتبة المعارف، ط٨. ١٩٨٧م، ص١٩.

٤- المزهر، ج١/ ١١٣.

الاتفاق على الكذبِ»[1].

أمّا الأخبارُ الآحادُ فينقل السيوطيُّ تعريفَها عن أبي البركات الأنباري، وهي مَا «تفرَّدَ بنقلِه بعضُ أهل اللغةِ، ولم يُوجد فيه شرطُ التواترِ؛ وهو دليلٌ مأخوذٌ به»[2]. ثم أخذ يناقش بتوسّعٍ مسألةَ الأخذِ بنقل الآحاد، مع تجويزه لها في اللغةِ، وهو في أثناء ذلك يُوردُ نقولًا فقهية مختلفة[3].

ثم يختمُ كلامَه في هذا الموضوع برأي القاضي عبد الوهاب المالكي، فيقول: «وفي (الملخص في أصول الفقه) للقاضي عبد الوهاب المالكي: في ثبوتِ اللغةِ بأخبار الآحادِ طريقان لأصحابنا: أحدهما: أنَّ اللغةَ تثبتُ بها؛ لأنَّ الدليل إذا دلَّ على وجوبِ العملِ به في الشرعِ كانَ في ثبوتِ اللغةِ واجبًا، لأنَّ إثباتها إنما يرادُ للعمل في الشرعِ [وهو ما يميل إليه السيوطي]. والثاني: لا تثبتُ لغةٌ بإخبار الآحادِ»[4].

- **حديثُه عمَّن تُقبلُ روايتُه ومَن تردُّ**[5]: وفيه تحدَّث عن أنَّ اللغةَ إنما تُؤخذ سماعًا مِن الرُّواة الثقاتِ ذوي الصدقِ والأمانةِ، ويُتّقى المظنون. ونقل كلام أبي البركات الأنباري في ضرورة توافر العدالة في ناقلِ اللغةِ، رجلاً كان أو امرأةً، حرًّا كانَ أو عبدًا؛ وذلك كما اشتُرِطَ فيمَن ينقل الحديثَ النبويَّ[6].

كذلك تحدّث السيوطي في هذا النوعِ عن مسائل أصوليّة عدّة، يمكن تلخيصُها في:

- يُقْبَلُ نقلُ العادلِ الواحدِ، ولا يُشترطُ أن يوافقَه غيرُه في النَّقلِ.
- العربيُّ الذي يُحتجُّ بقولِه لا يُشْتَرطُ فيه العدالةُ.
- العربيُّ الذي يُحتجُّ بقولِه لا يُشترطُ فيه البلوغُ، فأخذوا عن الصبيان.

١- المزهر، ج١/ ١١٤.
٢- المصدر السابق، نفسه.
٣- انظر: المصدر السابق، ج١/ ١١٨.
٤- المصدر السابق، ج١/ ١٢٠.
٥- وهو ما عقد له النوعَ السادس مِن الكتاب، ج١/ ١٣٧-١٤٤.
٦- انظر: المصدر السابق، ج١/ ١٣٨.

- نقل أهلِ الأهواءِ مقبولٌ في اللغةِ وغيرِها، إلا أنّ يكونوا ممّن يتديّنون بالكذب.
- المجهولُ الذي لا يُعْرَفُ ناقلُه غير مقبول في اللغـة؛ لأنَّ الجهـلَ بالناقـلِ يُوجـب الجهل بالعدالةِ.
- يكفي فعلُ العربيِّ ـ المحتجِّ بقولِه ـ عن لفظِه، إذا سُئل عن معنى لفظٍ[1].

السيوطيُّ وكتابُه (الاقتراح في عِلْمِ أصولِ النَّحو):

لم تكتفِ رغبةُ السيوطيِّ في الحديث عن الأصول النَّحوية عند هذا الحدِّ الذي أثاره في مؤلَّفاتِه السالفةِ الذِّكْرِ، وإنَّما دعاه ذلك النَّهَمُ إلى إفرادِ مؤلَّفٍ له خاصٍّ يضمُّ فيه مَا تشتَّتَ مِن تِلْكَ الأصولِ، فكان كتابه الفذّ (**الاقتراح في علم أصول النحو**)[2].

ويمكنُ القول بأنَّ كتاب (**الاقتراح**) على الرغم مِن ضآلة حجمِه وصِغَرِ جِرْمِه فإنّه يُعتبر اللبنةَ المتمّمةَ لأصولِ النحو العربي؛ حيث يعتبر خلاصةً وافيةً للكتبِ والمراجعِ كافةً التي صُنِّفَتْ في علم أصولِ النَّحوِ، أو عالجت فنونَه، منذ نشأة النحوِ إلى عصر المؤلِّف، وهذا العمل يعتبر ـ بطبيعةِ الحال ـ تدرّجًا طبيعيًّا ونهايةً حتميّةً لما سبقه مِن محاولاتٍ لم تكتمل على يد ابن جني وأبي البركات الأنباريّ.

ولقد حذا مؤلِّفُه في ترتيبِه ـ كما نصَّ على ذلك في المقدمة[3] ـ حذوَ الفقهـاء؛ فهـو يقـيمُ كتابه (**الاقتراح**) على مُقدّمة ذات مسائلَ عشرٍ، تنـاول مِـن خلالهـا: حَـدَّ أُصـولِ النَّحْـوِ،

١- انظر تفصيل ذلك في: المزهر، ج١/ ١٣٨- ١٤٤.

٢- طُبِعَ كتاب الاقتراح غيرَ طبعةٍ، منهـا: طبعـة بتحقيـق الـدكتور أحمـد محمـد قاسـم، عـن دار السعادة بالقاهرة، ١٩٧٦م. وأخرى بتحقيق الدكتور محمود سليمان يـاقوت، عـن دار المعرفـة الجامعية بالإسكندرية، ٢٠٠٦م، وعليها عوّلتُ في هذه الدراسة.

٣- قال: «ورتبتُه على نحو ترتيب أصـول الفقـه في الأبـواب والفصـول والـتراجم، كـما ستـراه واضحًا بينًا». الاقتراح، ص٧-٨.

وحدودَ النَّحْوِ، وحدَّ اللُّغةِ، ومسائلَ تتصلُ بالحُكْمِ النَّحْويِّ، ومسائلَ تتصلُ بالألفاظِ. ثم نظرَ في أدلّةِ النَّحوِ فوجدها عند ابن جني ثلاثةً: السماع والإجماع والقياس، ووجدها عند أبي البركات الأنباري ثلاثة: النقل والقياس واستصحاب الحال، فاستنتجَ له مِن ذلك أربعة أدلةٍ، هي: السماع أو النقل، والإجماع، والقياس، واستصحاب الحال، فعقد لها أربعةَ أبوابٍ بهذا الترتيب.

ثم نظر فرأى أدلةً أقلَّ قوةً وتأثيرًا من الأدلةِ السابقة، وهي: الاستحسان، وعدم النظير، وعدم الدليل، فعقد لها الكتابَ الخامسَ، مضيفًا عدمَ النظيرِ إلى الاستحسان وعدم الدليل، اللذين ذكرهما أبو البركات الأنباري في (**لمع الأدلة**) منفصلين. ثم خصَّصَ الكتاب السادسَ لكيفيّة الاستدلال عند تعارضِ الأدلّةِ، ثم جعل كتابًا أخيرًا سابعًا في بيان حالِ المستدلِّ أو المستنبط للأحكام، وصفاته وشروطه، وهو موضوعٌ جديدٌ لم يعرض له ابن جني ولا أبو البركات الأنباري.

ويمتازُ عملُ السيوطيّ على سابقَيه من ناحيتَي: الكَمِّ والكَيْفِ:

أمّا من حيث الكمُّ: فقد استوفى في (**الاقتراح**) مباحثَ أصولِ النَّحوِ كُلِّها، بحيث لا تجدُ شيئًا نَدَّ عنه، كما بدا تأثير ذلك واضحًا فيمَن أتى بعده وأراد الحديث عن أصول النحو[1].

١- يظهرُ ذلك عِنْدَ مَنْ حاولَ الحديث عن أصول النَّحو من القدماء، سواء كان ذلك بالتأليف على نمطِ (الاقتراح) وأسلوبه، ككتاب (ارتقاء السيادة في أصول النحو)، لمؤلِّفه يحيى الشاوي المغربي (١٠٩٦هـ)، وقد طبع بتحقيق الدكتور عبد الرزاق السعدي، عن مطبعة النواعير بالأنبار، ١٩٩٠م. أو عند مَن عمد إلى شرح (الاقتراح)، كشرح ابن علان الصديقي الشافعي (ت١٠٥٧هـ)، المُسمّى (داعي الفلاح لمخبآت الاقتراح)، وشرح ابن الطيب الفاسي (ت١١٧٠هـ)، المسمّى (فيض نشر الانشراح مِن روض طي الاقتراح). وكذلك على مستوى النحويين المعاصرين الذين تأثروا في كتاباتهم عن أصول النحو بما كتبه السيوطيُّ في (الاقتراح).

وأمّا مِن حيث الكيفُ: فقد استطاعَ أنْ يرتّبَ مسائلَ أصول النحو في هذا الكتابِ علىٰ نمطِ أصولِ الفقه ـ وهو مَا أراده ابن جني ونصَّ عليه في مقدمة (**الخصائص**) ـ وأن يضمَّ الأدلةَ النحويّةَ بعضها مع بعضٍ في ترتيبٍ منطقيٍّ، مفيدًا من سعة اطلاعه، وكثرةِ نُقولِه، وعقليّته الموسوعيّة[1].

أمَّا عَن مصادر السيوطي في (الاقتراح) فقد حرصَ عَلىٰ جمعِ كُل النصوص التي عالجت علم أصول النحوِ، والتي ربما وقعت في العديد من الكتب والمتفرقات النحوية؛ ليضمِّنَ كل ذلك في كتابِه (**الاقتراح**)، ثمَّ مَا لبث أنْ توصَّلَ باستقرائها إلىٰ أبحاثٍ غاية في الجِدة، وتقريراتٍ رائقةٍ، وبدائعَ استخرجها بفكرِه.

لكنَّ اعتمادَه في النقل عن هذه المصادر كان متفاوتًا؛ علىٰ حسبِ مدىٰ اعتناءِ تلك المصادر بفنِّ أصول النحوِ وبالقضيّة التي يُنَاقشُها؛ لذلك أكثرَ من النقل عن (**خصائص**) ابن جني، وكتبِ أبي البركات الأنباري الثلاثة: (**لمع الأدلة**)، و(**الإغراب في جدل الإعراب**)، و(**الإنصاف في مسائل الخلاف**).

يقول السيوطي في شأن (**الخصائص**): «واعلم أني قد استمديتُ في هذا الكتابِ كثيرًا مِن كتابِ (الخَصائص) لابن جني؛ فإنه وضعه في هذا المعنىٰ، وسمَّاه: (أصول النحو)، لكنَّ أكثرَه خارجٌ عن هذا المعنىٰ، ليس مُرتَّبًا، وفيه الغثُّ والسَّمين والاستطرادات. فلخَّصتُ مِنه جميعَ مَا يتعلّقُ بهذا المعنىٰ، بأوجز عبارةٍ وأرشقِها وأوضحِها، معزوًّا إليهِ»[2].

ونستنتج من هذا التصريح الذي ذكره السيوطي في مقدّمة كتابِه ـ أنّه لم ينقل من (**الخصائص**) نقلاً حرفيًا، وإنما كان يلجأ كثيرًا إلىٰ تلخيص عبارات ابن جني وضمِّها إلىٰ بعضِها، وهو مَا نراه فعلاً في كثيرٍ مِن مواضع (**الاقتراح**). قال ـ علىٰ سبيل المثال ـ في مسألة

---

١ - انظر : أصول النحو عند السيوطي بين النظرية والتطبيق، ص٥٤٨.

٢- الاقتراح، ص٦-٧.

أحوال المسموعِ الفرد والاحتجاج به: «المسموعُ الفَرْدُ: هل يُقْبَلُ ويُحتجُّ به؟ له أحوالٌ لخَّصتُها مِن متفرّقاتِ كلام ابن جنّي في (الخصائص)»[١]. ثم أخذ يُلخِّصُ بعبارتِه مَا ذكره ابن جني في باب (جوازِ القياسِ علىٰ مَا يقلّ، ورفضِه فيما هو أكثر منه)، من كتاب (الخصائص)[٢].

و يقول السيوطي في شأن كتب أبي البركات الأنباري الثلاثة: «وقد أخذتُ مِن الكتابِ الأول [أي: لمع الأدلة] اللبابَ، وأدخلتُه مَعْزوًّا إليه في خللِ هذا الكتابِ، وضممتُ خلاصةَ الثَّاني [أي: الإغراب في جدل الإعراب] في مباحث العِلّةِ، وضممتُ إليه مِن كتابِه (الإنصاف في مسائل الخلاف) جُملةً. ولم أنقلْ مِن كُتبِه حرفًا إلا مقرونًا بالعزوِ إليه؛ لِيُعْرفَ مقامُ كتابي مِن كتابِه، ويتميّزَ عند أُولي التمييزِ جَلِيلُ نِصابِه»[٣].

وقد فعل السيوطيُّ في كتبِ أبي البركات الأنباري مثل الذي فعله في (الخصائص) لابن جني؛ حيث عمدَ إلىٰ تلخيص كثيرٍ مِن فصول كتبِه بعباراتِه المختصرة. قال ـ علىٰ سبيل المثال ـ في نهاية كتاب (السماع): «هذا حاصلُ مَا ذكَرَهُ ابن الأنباري في ثمانيةِ فصولٍ مِن كتابِه»[٤].

وهناك مصادر أخرىٰ أفاد منها السيوطيُّ ونقل عنها، لكنها لم تصل بأيِّ حالٍ مِن الأحوالِ إلىٰ مستوىٰ نقلِه مِن (الخصائص)، أو كتب أبي البركات الأنباري الثلاثة. ولقد ألمحَ إليها السيوطيُّ في قولِه: «وضممتُ إليه نفائسَ أُخرَ ظفرتُ بها في: متفرّقاتِ كتب

١- الاقتراح، ص١٢٠.   ٢- انظر: الخصائص، ج١/ ١١٦-١١٨.

٣- الاقتراح، ص١٢.

٤- المصدر السابق، ص١٨٦. والفصول الثمانية التي يعنيها السيوطي عند أبي البركات الأنباري في (لمع الأدلة)، هي: في أقسام أدلة النحو، وفي النقل، وفي انقسام النقل، وفي شرط نقل المتواترِ، وفي شرط نقلِ الآحادِ، وفي قبول نقلِ أهل الأهواء، وفي قبول المرسل والمجهول، وفي جواز الإجازة.

اللُّغةِ، والعربيةِ، والأدبِ، وأصول الفقه»[١].

هذا ما ارتآه الباحثُ في تقسيمه لتلك المراحل التي مرَّ بها علمُ أصول النحو إلى أربع مراحل متلاحمة متتالية، لم يُفصَل فيما بينها إلا لغرض الدراسة والبحث. وقد قسّمها غيرُه في دراسةٍ له بعنوان: (**الأصول النحوية في شروح المفصّل**) إلى ثلاث مراحل، هي:

المرحلة الأولى: (أصول النحو قبل الخليل وسيبويه)، وفيها تحدّث باختصار عن أبي الأسود الدؤلي (ت٦٩هـ)، وعبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت١١٧هـ)، وعيسى ابن عمر الثقفي (ت١٤٩هـ)، وأبي عمرو بن العلاء (ت١٥٤هـ)، ويونس بن حبيب (ت١٨٢هـ)، حيث تناولهم بالترجمة ومَا أُثِرَ عنهم أو تلفظوا به بديهةً مِن مصطلحات دخلت فيما بعد في علم أصول النحو.

المرحلة الثانية: وقد قسّمَها إلى:

أ- الأصول النحوية عند أئمة البصرة: حيث تحدّث باختصار عن: الخليل ابن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ)، وسيبويه (ت١٨٠هـ)، والأخفش الأوسط (ت٢١١هـ)، والمازني (ت٢٤٩هـ)، والمبرّد (ت٢٨٥هـ).

ب ـ الأصول النحوية عند أئمة الكوفة: حيث تحدّث باختصار ـ أيضًا ـ عن: الكسائي (ت١٨٩هـ)، والفراء (ت٢٠٧هـ)، وثعلب (ت٢٩٦هـ).

أمّا المرحلة الثالثة فلم يُعنون لها، بل تحدّث مباشرةً عن ابن السرّاج (ت٣١٦هـ)، والزجاجي (ت٣٣٧هـ)، وأبي عليٍّ الفارسي (ت٣٧٧هـ)، وابن جني (ت٣٩٢هـ)[٢].

١- الاقتراح، ص٧. ولمعرفة تلك المصادر التي أفاد منها السيوطي في الاقتراح تفصيلا، يُنظر: فيض نشر الانشراح.. دراسة في أصول النحو، ص١٣٦-١٣٧.

٢- انظر: عبد الله علي عبد الله جوان: الأصول النحوية في شروح المفصل. رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٢٤-٤٠.

ثُمَّ قال الباحثُ في آخر كلامه: «وبانتهاء الحديث عن أصول النَّحوِ عند ابن جنّي نكونُ قد أنهينا المرحلة الثالثةَ، والتي تُمثّل نهايةَ الحديث عن الأصول النحوية قبل الزمخشري (ت٥٣٨هـ)»[1].

ورغم التزام الباحث في هذه الدراسة بالحديث عن الأصول النحوية قبل الزمخشري وكتابه (المفصّل) فقط، إلا أنّ تقسيمَه هذا قد اتّسم ـ من وجهة نظري ـ بعدم الموضوعية؛ فالباحث لم يميّز بين مَا يمكنُ اعتباره محاولة تنظيرية أُولى لتأصيل أصول النحو بوصفه علمًا مستقلًّا له أسسه ومبادئه، ومَا تناقلته كتب التراجم للنحاة واللغويين، ومَا نُقِل في كتب النحو مِن احتجاج نحويٍّ بسماعٍ، أو تعليله في مسألةٍ نحويّة بعلّةٍ تُسوّغُ مَا ذهب إليه مِن حكم.

كما أنّه مِن الظلم بمكانٍ أن نضعَ ابن السرّاج وابن جني في مرحلة واحدةٍ، وأنْ نسويَ بين ما بذلاه مِن جهدٍ. فرغم اتفاقي التام وقناعتي بأنَّ كتاب (الأصول) لابن السرّاج قد ضمّ في ثنايا أبوابه النحوية التعليمية ـ والتي كانت الأساس لوضع الكتاب ـ بعضَ القواعدِ الأصولية، إلا أنّ ذلك لا يمكنُ أنْ يرقى بأي حال مِن الأحوال إلى الجهد الذي بذلَه ابن جني في كتاب (الخصائص)، ومحاولته الموفقة ـ إلى حدٍّ كبير ـ في تأصيلِ أصولٍ للنحو العربي على غرار أصول الفقه الإسلاميّ.

**** **** **** ****

١- الأصول النحوية في شروح المفصل، ص٣٩-٤٠.

٤- جوانبُ التَّأْثِيرِ والتَّأثُّرِ، والعِلَاقةُ بَيْنَ العِلْمَيْنِ: عِلْمِ أُصولِ الفِقْهِ وَعِلْمِ أُصولِ النَّحْوِ

اتضحَ ممّا سبق مِن مقدّماتٍ أنَّ التأليفَ في أُصولِ الفقهِ أسبقُ مِن التأليفِ في أصولِ النَّحوِ، وأنَّ الفقهاءَ قد سبقوا النُّحاةَ في تدوينِهم لأصولِهم، بل يمكنني القولُ: إنَّ تطبيقَ الفقهاءِ للأصولِ علىٰ المستوىٰ العملي قبل التنظيرِ والتقعيد ـ كانَ أقدمَ مِن تطبيقِ النُّحاةِ لها؛ فإنَّ أقدمَ مَنْ يمكن أنْ تُنْسبَ إليه آراءٌ في الأصول من النُّحاة هو عبد الله بن أبي إسحاق الحضرميّ (ت١١٧هـ)[1]، أي في أوائل القرن الثاني الهجري، في حينِ مارسَ الصحابةُ تلك الأصولَ وطبّقوها في مسائلهم وقضاياهم حينما لم يجدوا دليلًا مِن كتابٍ أو سُنّةٍ أو إجماعٍ.

ومِن ثَمَّ فإنَّ أحدًا لا يُنْكِرُ تأثُّرَ النحاةِ القدماء بالأصوليين في وضعِ أصولٍ للنحو تضاهي أصولَ الفقه. ولا غضاضةَ في ذلك؛ فإنَّ سُنّةَ الحياةِ أنْ يتأثرَ حديثُ العهدِ بقديمِه، لا سيما إذا كانا صَادِرَيْنِ مِن مشكاةٍ واحدةٍ ومنهجٍ واحد، وهو المنهج الإسلاميُّ الخالص؛ فإنَّ الأصوليين والنُّحاةَ قد جمعتهم ثقافةٌ عربيةٌ واحدةٌ، ومجتمعٌ إسلاميٌّ واحد، فضلًا عن كونِ الكثيرِ مِن النُّحاة فقهاءَ وأصوليين في الوقت نفسه.

وليس أدلّ علىٰ هذا التأثُّرِ مِن اعترافِ العلماء الذين قامت علىٰ أيديهم ظاهرة التأليف في أصولِ النَّحوِ بذلك. فهذا ابنُ جني ينصُّ في (الخصائص) علىٰ ذلك، فيقول: «وذلك أنَّا لم نرَ أحدًا مِن علماءِ البلدَيْنِ تعرَّضَ لِعَمَلِ أصولِ النَّحوِ علىٰ مذهبِ أصولِ الكلامِ

١- قال القِفطي ـ نقلًا عن ابن سلّام: «أوّلُ مَنْ بعجَ النَّحوَ ومدَّ القياسَ وشرحَ العِلَلَ عبد الله بن أبي إسحاق، وكان معه أبو عمرو بن العلاء، وكانَ ابنُ إسحاق أشدَّ قياسًا». انظر: جمال الدين علي بن يوسف القفطي: إنباه الرُّواة علىٰ أنباه النُّحاة، تحقيق: محمد (أبو) الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢. ٢٠٠٥م، ج٢/ ١٠٥.

والفقهِ»[١]. ويقولُ في موضعٍ آخر: «وكذلك كتُبُ محمّد بن الحسن رحمه الله، إنّما ينتزعُ أصحابُنا منها العلَلَ؛ لأنهم يجدونها منثورةً في أثناء كلامه، فيُجْمَعُ بعضُها إلى بعضٍ بالملاطفةِ والرِّفقِ»[٢].

ثُمَّ يأتي مِن بعدِه أبو البركات الأنباريُّ فيُصرّحُ أنّه قد ألَّفَ أصول النحوِ «على حدِّ أصولِ الفقه؛ فإنَّ بينهما مِن المناسبة مَا لا يخفى، لأنَّ النحوَ معقولٌ مِن منقولٍ، كما أنَّ الفقهَ معقولٌ مِن منقولٍ، ويعلمُ حقيقةَ هذا أربابُ المعرفةِ بهما»[٣].

ويأتي الجلالُ السيوطيُّ مِن بعدهما، فيُصرّح في مقدمة (**الاقتراح**) أنَّ علمَ أصولِ النَّحوِ «هو بالنسبةِ إلى النَّحوِ كأصولِ الفقهِ بالنسبةِ إلى الفقهِ»[٤]، كما يقول عن ترتيبِه للكتاب: «ورتّبتُه على نحوِ ترتيبِ أصولِ الفقه في الأبواب والفصول والتراجم»[٥]. كما صرّحَ في نهاية كتاب الإجماع «أنَّ أهلَ العصرِ الواحدِ إذا اختلفوا على قولَيْنِ جازَ لِمَنْ بَعْدَهم إحداثُ قولٍ ثالثٍ. هذا معلومٌ مِن أصول الشريعةِ، **وأصولُ اللغةِ محمولةٌ على أصولِ الشريعةِ**»[٦].

واتفاقُنا تمامًا في أسبقية أُصولِ الفقه وتأثيرِه الوَاضحِ في أصـول النحـو لا ينفـي تـأثُّرَ علماءِ الأصولِ ـ في فتراتٍ لاحقةٍ ـ بما هُو مـدوَّنٌ ومقـرّرٌ عنـد النُّحـاةِ وفي كتـبِهم. ولكـلٍّ مظاهرُه وملامحُه التي سنحاول التعرُّفَ عليها فيما يأتي مِن سطور.

١- الخصائص، ج١/ ٢.

٢- المصدر السابق، ج١/ ١٦٣.

٣- نزهة الألباء، ص٨٢.

٤- الاقتراح، ص٥.

٥- المصدر السابق، ص٧.

٦- المصدر السابق، ص٢٠٢.

أولًا: مظاهرُ تأثيرِ أُصولِ الفِقْهِ في أُصولِ النَّحْوِ

ممّا لا شكَّ فيه أنّه لا يوجدُ عِلْمٌ من العلومِ الإسلامية وغيرِ الإسلامية تركَ مِنَ الأثرِ مَا تَرَكَهُ عِلْمُ أُصولِ الفِقْهِ على أُصولِ النَّحوِ؛ ومِن ثَمَّ فإنَّه مِن الصعب أن يحصرَ الباحثُ كلَّ مظاهرِ هذا التأثيرِ، لا سيما إذا كان العِلْمانِ بهذه السّعَةِ والشُّموليّةِ. لكن يمكن القولُ بأنَّ هذا التأثيرَ يمكن حصرُه في ثَلاثة مجالات، هِيَ:

أ- الإِطَارُ العَامُّ لِلْعِلْمِ ب- الحُدودُ والمُصْطَلَحَاتُ ج- المَنْهَجُ المتبعُ

أ- أمَّا في مَجالِ الإِطَارِ العَامِّ لِلْعِلْمِ فيتجلّى أول مَا يتجلى في محاولةِ جمعِ الأصول العامة للتفكيرِ النَّحوي في علمٍ مستقل، يهدف في الأساسِ إلى تحديدِ هذه الأصولِ النحوية لتكونَ في البَحْثِ النحوي بمثابةِ أصولِ الفقه في الدراسات الفقهيّة؛ مرجعًا وملجأ للنحاة يحتكمون إليها عند الاختلاف فيما بينهم.

-كما نلمح ذلك ـ أيضًا ـ في مجال السَّماعِ؛ حيث نجدُ اهتمامَ النُّحاةِ وعنايتَهم البالغة بالنُّصوصِ اللُّغوية المستنبطة منها الأحكام، والذي تجلّى في حرصِ النُّحاةِ على الإلمامِ بها، وحرصِهم كذلك على مُراعاتِها ووضعها نصب أعينهم فيما يضعون مِن أصولٍ.

لكنَّ هذه القدسيّةَ للنصوصِ ووقوفَ النُّحاةِ والأصوليّينَ عند معطياتها مِن أحكام، دون محاولةٍ منهم في أن يستوحوا أحكامَهم مِن النظر الذهني البعيد من الواقع اللغوي، قد أوقعهم ذلك في مأزق تمثّل في تعارض الأحكام الصادرة عن تضارب النصوص، وتعدّدِ المستويات التي تنتمي إليها[1].

- ولَمَّا عزمَ النُّحاةُ على التأليفِ في الأصول تمثَّلوا الهيكلَ العامَ لكتب أصولِ الفقهِ؛ والتي كانت تبدأُ عادةً بمقدّماتٍ تعريفيّة تتضمن التعريفَ بالعلم وحدودِه، وكذا أهمّ مَا يحتاجه الأصولي في عملية الاستنباط، ثم يلي هذه المقدّمات الحديث مفصّلاً عن الأدلة

١- انظر: علي أبو المكارم: تقويم الفكر النحوي. بيروت: دار الثقافة، ص٢٢٥-٢٢٦. د.ت.

الكلية للفقه. وهذا بالضبط مَا أراده أبو البركات الأنباري عند تأليفه لـ (لمع الأدلة)، وقام به السيوطي في (الاقتراح)؛ فجعل كتابَه هذا ـ كما سبق القول ـ على نسق كتب الأصوليين، فبدأه بمقدمة ضمّنها مسائل عشرة، ثم أفرد لكلّ دليل من الأدلة الأربعة (السماع أو النقل ـ الإجماع ـ القياس ـ استصحاب الحال) كتاباً مستقلاً. ثم وزّع بقية الكتاب في الحديث عن أدلّة أقل قوة وتأثيرًا، ثم جعل كتابًا أخيرًا سابعًا في بيان حالِ المستدلِّ أو المستنبط للأحكام، وصفاته وشروطه.

ب- **وأمّا في جانبِ الحدودِ والمصطلحاتِ** فإنَّ أولَ ما يلقانا مِن ذلك هو تعريفُ النُّحاةِ لأصول النَّحوِ على نَمطِ تعريف الأصوليّينَ لأصول الفقهِ؛ فأصولُ النَّحوِ كما يراها أبو البركات الأنباري «أدلّة النحوِ التي تفرَّعت منها فروعُه وأصولُه، كما أنَّ أصولَ الفقهِ أدلّة الفقه التي تنوّعت عنها جملتُه وتفصيله»[١].

ولَمَّا أرادَ السيوطيّ أن يعرِّفَ أصولَ النحوِ تعريفًا أشملَ من تعريف أبي البركات الأنباري، الذي اهتمَّ فقط بالأدلة النحوية ـ كانَ متأثرًا كذلك بأصول الفقه؛ فأصول النحو عنده «علمٌ يبحث فيه عن أدلّةِ النَّحوِ الإجمالية؛ مِن حيث هي أدلّته، وكيفيّة الاستدلال بها، وحال المُستدلِّ»[٢]. فهذا التعريف يشبه تمامًا تعريف الأصوليين لأصول الفقه بأنّه «أدلّة الفقهِ، وجهات دلالاتِها على الأحكامِ الشرعيّة، وكيفيّة حالِ المستدلِّ بها مِن جهةِ الجملة لا مِن جهة التفصيل، بخلاف الخاصة المستعملة في آحاد المسائل»[٣].

ثم يأتي بعد ذلك عددٌ غير قليلٍ مِن المصطلحات التي تأثر فيها النُّحاة بالأصوليين، مِن ذلك[٤]:

١- لمع الأدلة، ص٨٠. ٢- الاقتراح، ص١٣.

٣- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ٢١.

٤- انظر المزيد لدى: أشرف ماهر النواجي: مصطلحات علم أصول النحو، دراسة وكشاف معجمي. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، ٢٠٠١م. القسم الثاني، ص٦٧- ٧٢.

- **استصحاب الحال**: وهو مصطلح أصوليٌّ معناه: «استدامةُ إثبات ما كان ثابتًا، أو نفي ما كَان منفيًّا. أو هو: بقاءُ الأمر علىٰ مَا كانَ عليه مَا لم يوجد في غيره»[١]. وهو حجّةٌ عند الحنفيّة لإبقاء مَا كانَ علىٰ مَا كانَ، وعند غيرهم ـ كالحنابلة والشافعية ـ حجةٌ للدفع والإثبات، أي لثبوتِ الحكمِ السابق، وتقريره كأنّه ثابت بدليلٍ جديدٍ حاضرٍ.

وقد استخدمه أبو البركات الأنباري، وخصَّص له الفصل التاسع والعشرين مِن كتابه (**لمع الأدلة**)، وعرَّفَه علىٰ نمطِ تعريف الأصوليين، فقال: «اعلم أنَّ استصحابَ الحالِ مِن الأدلةِ المعتبرة، والمرادُ به استصحاب حالِ الأصلِ في الأسماء وهو الإعرابُ، واستصحابُ حال الأصلِ في الأفعالِ وهو البناءُ؛ حتىٰ يوجدَ في الأسماءِ مَا يُوجِبُ البناءَ، ويوجد في الأفعالِ ما يُوجِبُ الإعراب»[٢]، ويُعرّفُه في كتابه (**الإغراب في جدل الإعراب**) بقوله: «وأمّا استصحاب الحال فإبقاء حال اللفظِ علىٰ مَا يستحقُّه في الأصل، عند عدم دليل النقل عن الأصل»[٣].

- **الاستحسان**: هو مصطلحٌ قديمٌ قِدَمَ التدوين في أصول الفقه؛ فلقد ذكره الشافعي في (الرسالة) في غيرِ موضعٍ[٤]، وله أكثرُ مِن تعريفٍ عند الأصوليين، منها تعريف الإمام أبي الحسن الكرخي الحنفي: «الاستحسانُ هو أن يعدلَ الإنسانُ عن أن يحكم في المسألةِ بمثلِ مَا حكمَ به في نظائرها إلىٰ خلافِهِ؛ لوجهٍ يقتضي العدولَ عن الأوّل»[٥].

واستخدمَ ابنُ جنّي هذا المصطلح في كتابِه (**الخصائص**)، وعقد له بابًا، فقال: «بابٌ في

١- عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م، ص٢٦٧.

٢- لمع الأدلة، ص١٤١.

٣- الإغراب في جدل الإعراب، ص٤٦.

٤- انظر: محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الكتب العلمية (طبعة مصوّرة)، د.ت، الصفحات: ٢٥، ٥٠٣، ٥٠٨.

٥- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البَزْدوي، ج٤/ ٤.

الاستحسان. وجماعه أنَّ علتَه ضعيفةٌ غير مستحكمةٍ، إلا أنَّ فيه ضربًا مِن الاتساعِ والتصرّفِ»[1]. كما خصَّص أبو البركات الأنباري الفصل الخامس والعشرين من كتابِه (لمع الأدلة) للحديث عنه، وعن اختلاف الآراء في الأخذِ به كدليلٍ[2].

- **القياس بإلغاء الفارق:** ويعني عند الأصوليين: «أنْ لا يكونَ بين الصُّورتين فرقٌ [أي: الأصل والفرع] مؤثّرٌ في الشَّرعِ»[3].

وقد تحدَّثَ السيوطيُّ عن هذا المصطلح في (**الاقتراح**)، عند حديثِه عن مسالكِ العلّةِ، وذكر منها إلغاء الفارق، فقال: «وهو بيانُ أنَّ الفرعَ لم يفارق الأصلَ إلا فيما لا يؤثّر، فيلزم اشتراكُهما»[4].

- **مصطلحا: العزيمة والرُّخصة:** وهما مِن أقسام الحكم التكليفي عند الأصوليين؛ والمصطلح الأول يعني: مَا طلبه الشارعُ أو أباحَه علىٰ وجهِ العُمومِ، وأمّا الرُّخصة فمصطلحٌ لِمَا أباحَه الشارعُ عند الضرورةِ تخفيفًا عن المكلفين ودفعًا للحرج عنهم[5].

وقد طبّقَ السيوطي هذين المصطلحين في أصول النحو، حينما تحدث في (**الاقتراح**) عن أقسام الحكم النحوي، فقال: «ينقسمُ الحكمُ النَّحوي أيضًا إلىٰ رخصةٍ وغيرها [ويقصد بها العزيمة]. والرُّخصةُ: مَا جازَ استعمالُه لضرورةِ الشِّعرِ، ويتفاوت حسنًا وقبحًا»[6].

١- الخصائص، ج١/ ١٣٣.

٢- انظر: لمع الأدلة، ص١٣٣- ١٣٤.

٣- ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور حسن. السعودية: دار ابن الجوزي، ط١. ١٤٢٣هـ، ج٣/ ١٦٦.

٤- الاقتراح، ص٣٣٠.

٥- انظر: الوجيز في أصول الفقه، ص٥٠.

٦- الاقتراح، ص٥٣.

- كذلك نلاحظ هذا التأثيرَ الفقهي في المصطلحات المتعلّقة بالحكم، وهو أحدُ أركان القياس، فتحدّثَ السيوطي في (الاقتراح) عن انقسام الحكم النحوي إلى: واجبٍ، وممنوعٍ، وحسنٍ، وقبيحٍ، وخلافِ الأَوْلَى، وجائزٍ على السّواء[1]. وكُل هذا مصطلحات أصوليّة دوَّنها الأصوليون في كتبِهم.

ج- وأمّا في جانبِ المنهجِ المتَّبع فيمكن ملاحظةُ تأثير الأصول الفقهية فيه في غيرِ موضعٍ، منها:

- اعتبارُ النحاةِ لكلٍّ مِن: استصحاب الحال، والاستحسان، وعدم النظير، والعكس أدلة في تقنين الأصول النَّحويّة؛ متأثرين في ذلك بمنهج الفقهاء والأصوليين. بل إن موقفَ النُّحاةِ منها واختلافهم في الأخذ بها كأدلةٍ لم يكن سوى انعكاسٍ لخلافِ الأصوليين في صلاحية الأخذ بها.

- اختلافُ النحاةِ حول اعتبارِ حُجّيةِ كُل مِن قياس الشَّبَه[2] وقياس الطَّردِ[3]، ومَا

١- انظر: الاقتراح، ص٤٨.

٢- وهو أن يُحملَ الفرعُ على الأصلِ بضربٍ مِن الشَّبَهِ، غير العلّةِ التي عُلِّقَ عليها الحكمُ في الأصل. مثل قياس الشبه بين الفعل والاسم، كأن تقولَ: (يقومُ)، فيصلح للحال والاستقبال، فإذا أدخلتَ عليه السينَ اختصَّ بالاستقبال؛ كما أنّكَ تقول: (رجلٌ)، فيصلح لجميع الرجال، فإذا أدخلتَ عليه الألفَ واللامَ اختصَّ برجل بعينِه. فلمّا اختصَّ هذا الفعلُ بعد شياعِه كما اختص الاسم بعد شياعِه فقد شابهَ الفعلُ الاسمَ. ووجه اختلاف الأصوليين في حجّيتِه أنّه غير دالٍّ على العلّيةِ، ولأنَّ الصحابةَ لم يعملوا بالوصف الشبهي. انظر: لمع الأدلة، ص١٠٧؛ والاقتراح، ص٣٢٥-٣٢٦.

٣- وهو الذي يوجدُ معه الحكمُ، وتُفقدُ الإخالة [أي: المناسبة] في العلّةِ، ووجهُ اختلافهم في حجّيته أنَّ قومًا ذهبوا إلى أنَّ مجرد الطرد لا يُوجبُ غلبةَ الظنِّ بعلةٍ جامعةٍ بين الأصل والفرع، بينما ذهب آخرون إلى أنّه نوعٌ مِن القياس، فوجب أن يكونَ حجّة كما لو كان فيه مناسبة أو شبه. انظر: لمع الأدلة، ص١١٠؛ والاقتراح، ص٣٢٧-٣٣٠.

اختلافُهم إلا تكرارٌ لاتجاهات عُلماءِ الأصول إزاءهما[1].

- استعارةُ النحاةِ للمناهج الأصوليّة التي طبّقها الأصوليون في كتبِهم عند تعارضِ الأدلة والترجيح بينها؛ فكانت صورُ التعارضِ الرئيسة عندهم ثلاثا:

أ- تعارض النصوص ب- تعارض الأقيسة ج- تعارض النص والقياس

ثم لم تلبث أنّ تفرَّعت هذه الصورُ الثلاث عند النحاةِ إلى أنّ بلغت عند السيوطي اثنتي عشرة صورة، هي:

١- التعارض بين قياسَيْنِ، والأخذ بأرجحهما[2].

٢- التعارض بين القياس والسماعِ، والأخذ بالمنطوق المسموع وعدم القياس عليه[3].

٣- التعارض بين كثرة الاستعمال وقوة القياس، والأخذ بكثرة الاستعمال[4].

٤- معارضة مجرّد الاحتمال للأصل والظاهر[5].

٥- التعارض بين الأصلِ والغالب، والأخذ ـ على الأصحِّ ـ بالأصلِ[6].

٦- التعارض بين الأصلين، والأخذ بأقربهما دون الأبعدِ[7].

١- انظر هذا الخلاف بين الأصوليين لدى: جمال الدين الحسن بن يوسف الحلي: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد الحسين محمد البقال. بيروت: دار الأضواء، ط٢. ١٩٨٦م، ص٢٢٢- ٢٢٣، ٢٢٦-٢٢٧؛ وعبد الوهاب بن علي السبكي: جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢. ٢٠٠٣م.ص٩٤-٩٥.

٢- الاقتراح، ص٤٠٣-٤٠٤.

٣- المصدر السابق، ص٤٠٥-٤٠٦.

٤- المصدر السابق، ص٤٠٧.

٥- المصدر السابق، ص٤٠٨-٤٠٩.

٦- المصدر السابق، ص٤١٠-٤١١.

٧- المصدر السابق، ص٤١٢-٤١٣.

٧- التعارض بين استصحاب الحالِ مع دليلٍ آخر كالسماع أو القياس، والأخذ بالدليل الآخر[1].

٨- التعارض بين قبيحَيْنِ، والأخذ بأقربهما وأقلّهما فحشًا[2].

٩- التعارض بين المُجْمَعِ عليه والمختلف فيه، والأخذ بالمُجْمَعِ عليه[3].

١٠- التعارض بين المانعِ والمقتضِي، والأخذ بالمانع[4].

١١- التعارضِ بين قولين لعَالِمٍ واحدٍ أحدهما مرسلٌ غيرُ مقيّد بدليل، والآخر مُعلّلٌ مقيّد بدليل، والأخذ بما يستندُ إلى دليلٍ[5].

١٢- التعارضِ بين مذهب البصريين والكوفيين، والأخذ بمذهب البصريين لأنهم أصحُّ قياسًا[6].

- تأثّرُ النُّحاة بالأصوليين في المنهج المتَّبعِ في مباحث العلّة: فعلى الرغم مِن أصالةِ العِلّة في الدرس النحويِّ - والتي تُعدُّ ركنًا مِن أركانِ القياس - منذ عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي والخليل بن أحمد الفراهيدي[7]، إلا أنَّ النحاةَ تأثّروا في

١- الاقتراح، ص٤١٤.

٢- المصدر السابق، ص٤١٥-٤١٦.

٣- المصدر السابق، ص٤١٧.

٤- المصدر السابق، ص٤١٨.

٥- المصدر السابق، ص٤١٩-٤٢٤.

٦- المصدر السابق، ص٤٢٨-٤٣٠.

٧- دليل ذلك لما سُئلَ الخليل بن أحمد عن العِللِ التي يعتلُّ بها في النحو، فقيل له: «عنِ العربِ أخذتها أم اخترعتها مِن نفسك؟ فقال: إنَّ العربَ نطقت على سجيّتها وطباعها، وعرفت مواقعَ كلامها، وقام في عقولِها علله، وإنّ لم يُنقل ذلك عنها، واعتللتُ أنا بما عندي أنه علةٌ لما علّلتُه منه ....». فدلَّ هذا السؤال وهذه الإجابة على أصالة العلة في المباحث النحوية؛ حيث لم يسأله عن أي ثقافةٍ نقلتها، أو عن أي علمٍ أخذتها. انظر: عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك. بيروت: دار النفائس، ط٣. ١٩٧٩م. ص٦٥-٦٦.

فترةٍ لاحقةٍ بما اتَّبعه الأصوليون في كتبِهم، ويمكن معرفة ذلك في:

أ- تقسيم العلّة النحويّة إلى (بسيطة) و (مركّبة): قال السيوطي في (الاقتراح): «العلةُ قد تكونُ بسيطة، وهي التي يقع التعليلُ بها مِن وجهٍ واحدٍ كالتعليلِ بالاستثقال والجوار والمشابهة ونحو ذلك، وقد تكون مركّبة مِن عدّةِ أوصافٍ؛ اثنين فصاعدًا، كتعليل قلب (ميزان) بوقوع [الواو] ساكنة بعد كسرةٍ، فالعلّةُ ليس مجرّد سكونها، ولا وقوعها بعد كسرةٍ، بل مجموع الأمرين»[1].

ب- اختلافُ النُّحاة حول كون (الطرد) و(العكس) شرطًا في العلّةِ: وقد خصّصَ لهما أبو البركات الأنباري الفصلين: السابع عشر والثامن عشر مِن كتابِه[2] للحديث عن اختلاف النحاة فيهما. أمَّا السيوطي فقد تحدث عن هذا الخلاف تحت عنوان: (ذكر القوادح في العلّة)[3].

ج- اختلاف النُّحاةِ كذلك في التعليلِ بالعلّة القاصرةِ[4]: وقد أفردَ لها السيوطي المسألة السابعةَ مِن الفصل الرابعِ (في العلّة) للحديث عنها، ونقل كلامَ أبي البركات الأنباري في الاستدلال بصحّتِها؛ على أنَّها ساوت العلةَ المتعدّيةَ في المناسبة وزادت عليها بظاهر النقلِ. ثم عرضَ لرأي ابن مالك في منعِ العملِ بها[5].

١- الاقتراح، ص٢٧٩.

٢- انظر: لمع الأدلة، ص١١٢- ١١٧.

٣- انظر: الاقتراح، ص٣٣٢- ٣٣٧.

٤- عرَّفها ابن الطيب الفاسي في فيض نشر الانشراح، ج٢/ ٩٠٨، فقال: «التي لا تتجاوزُ محلَّ النصِّ لغيرِه؛ لكونِها محلَّ الحكمِ، أو جزأه، أو وصفَه الخاص به».

٥- انظر: الاقتراح، ص٢٨٤-٢٨٧.

د- نقلُ مسالكِ العلّة النحوية مِن الأصول الفقهية: وهي عند النحاةِ - كما عند الفقهاء - ثمانية: الإجماع، النصّ، الإيماء، السَّبْر والتقسيم، المناسبة أو الإخالة، الشَّبَه، الطَّرد، إلغاء الفارق[1].

وبعدُ؛ فإنَّ المتصفّح لكتب الأصوليين يستطيعُ أنْ يلمحَ بوضوحٍ كيف تأثَّرَ النحاةُ في تنظير أصولهم بتلك الأصول الفقهية، وكيف نقلوها إلى النَّحو مع ما بها مِن خلاف عند الأصوليين، بعد أن نحوا بها إلى طريقِ النَّحوِ، فأتوا بالأمثلة النحويّة بدلًا مِن أمثلة الأصوليين الفقهية، ثُمَّ لم يلبث النُّحاةُ أنْ فرّعوا على تلك الأصول الفقهية تفريعات جديدة لم يتعرض الفقهاء لمثلها.

١- انظر: الاقتراح، ص٣١٠-٣٣١.

ثَانيًا: مَظاهرُ تَأْثيرِ النَّحْوِ وأُصولِه في استنباطِ المَسَائل الأُصوليّةِ والفِقْهيّةِ

لم يكنْ القدماءُ يفرّقون في بِدَاياتِ تَدْوِينِهم للعلوم هذا التفريقَ المنهجيَّ بين العلومِ وبعضِها ؛ إذ كانوا يعدّون العلوم كلّها تدورُ في خدمة مصدري التشريعِ: الكِتَابِ، والسُّنّة. كما أنَّ العلماء أنفسَهم لم يتخصصوا في تلك العلوم بعينِها، وإنما كانت دراساتُهم فيها دراسةً موسوعيّةً. لذا كَانَ ابنُ جنّي مُحِقًّا حينما عبّرَ عَنْ هذا التمازجِ في وصف كتابه (الخصائص)، فقال: «وهو كِتَابٌ يتساهمُ ذوو النظرِ من: المتكلّمين، والفقهاء، والمتفلسفين، والنُّحاةِ، والكُتّابِ، والمتأدبينَ التأملَ له، والبحثَ عن مستودَعِه، فقد وجبَ أنْ يُخاطبَ كلَّ إنسانٍ منهم بما يعتادُه ويأنس به؛ ليكونَ له سهمٌ منه وحِصّةٌ فيه»[1].

ولم يُنْكرِ الأصوليون ولا الفقهاءُ مَا للنحوِ مِن أهميةٍ في عِلْميهما، بل أخذوا ينوهون بذكره في مُقدّمات مؤلّفاتهم ويرفعونَ مِن شأنِه، فالنُّحاةُ «لم يكونوا في جميعِ الأحيانِ تابعين للأصوليين، بل قدّموا إليهم زادًا ضروريًّا، ونورًا هاديًا مِن البحوثِ النَّحويةِ التي ساهمت في تشكيل القواعد والبحوث الأصولية»[2].

وبعيدًا عَنِ الحديث عمّا أُثِر عن مُحَمّد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ) مِن أنّه ضمّن كتابه المعروف بـ (الجامع الكبير) مسائلَ فقه تنبني على أصول عربيّة[3]، أو مَا ظَهر بعد ذلك مِن مؤلّفات ـ تمت الإشارة إليها في المقدمة[4] ـ جمعت المسائل الفقهية المدارة على أُسسٍ

١- الخصائص، ج١/ ٦٧.

٢- جمال عبد العزيز أحمد: دور النَّحو في العلوم الشرعية. رسالة ماجستير، كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، ١٩٨٩م، ص٣٤٤.

٣- انظر: شرح المفصل لابن يعيش، ج١/ ١٤.

٤- مثل كتاب الجمال الإسنوي (الكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية)، وكتاب ابن المِبرَد (زينة العرائس مِن الطُّرف والنفائس في تخريج الفروع الفقهية على القواعد النحوية). وكذلك مما يُضَمُّ إلى هذا النوع مِن الكتب كتاب (الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية)، للطوفي الصرصري.

نحوية، أو مَا تناقلته الكتب مِن مناظرات دارت بين الفقهاء والنحويين لربط المسائل الفقهية بالنحوية[1]، أو مَا أُثر عن أحد كبار فقهاء الشافعية ـ وهو ابنُ الحدّاد المصري (ت٣٤٥هـ) ـ أنّه كانت له ليلة كل جمعة يُتكلم فيها عنده في مسائل الفقه على طريق النَّحو[2].

أقول: بعيدًا عَنْ كُل هذه الروايات التاريخية فإنّ ثمّة مظاهر عدّةً تُوضِّح كيفَ تأثَّرَ علماءُ الفقه وأصوله بما دوّنَهُ النحاةُ واللغويون في مؤلَّفاتِهم، منها:

ـ تَوْجيهُ الاستمدادِ الأصوليِّ مِنَ اللُّغةِ العربيّةِ والنَّحوِ:

يُعَدُّ النَّحْوُ العربيُّ ومعرفةُ عناصرِ التركيب ركنًا أصيلًا مِن الأركان التي استمدَّ منها أصولُ الفقه عِلْمَه وقواعدَه؛ لذا فقد أفاضَ الأصوليون في بيانِ هـذا الاستمداد وإيضاح وجهه الذي كانَ عليه، بل نَدَرَ أنْ نجدَ مؤلَّفًا في الأصولِ لا يتحدث عن هذه الاستمداد[3].

ولعلَّ هذا أمرٌ طبيعيٌّ إذا عرفنا أنَّ أوَّل مُدوِّنٍ لعلم أصول الفقه ـ وهو الإمام محمد ابن إدريس الشافعي ـ قد نصَّ على أهميّة تعلّم النحو والعربية للأصولي، وذلك في غير موضعٍ مِن كتابِه (الرسالة)[4]. ثُمَّ تلاهُ مَنْ جاءَ بعده مِن الأصوليين، فيقول عليُّ بنُ محمّدٍ

١- مثل تلك المناظرات التي دارت بين الكسائي وأبي يوسف صاحب أبي حنيفة حول (إنّ) و(أنّ) في الطلاق في قولِ مَنْ قال لامرأته (أنتِ طالقٌ إن (أن) دخلتِ الدار)، وكتلك التي حدثت بين الفراء والإمام محمد بن الحسن الفقيه حينما انتصر الفراء للنحو دون الفقه. انظر: أبا القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي: مجالس العلماء، تحقيق: عبد السلام هارون. الكويت: وزارة الإعلام (سلسلة التراث العربي)، ط٢. ١٩٨٤م، ص٢٥١، ٢٥٧.

٢- انظر: إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج١/ ١٠٢، ضمن ترجمة أبي جعفر النحاس، وكان يحضر مجالس ابن الحداد.

٣- انظر: عبد الله البشير محمد: اللغة العربية في نظر الأصوليين. دبي: دائرة الشئون الإسلامية (إدارة البحوث)، ط١. ٢٠٠٨م، ص٢٠.

٤- انظر: الرسالة، ص٤٢-٤٨، ٥٠.

الآمدي (ت٦٣١هـ): «وأمّا ما منه استمداده: فعلمُ الكلام، والعربية، والأحكام الشرعية»، ثم يقول: «وأمّا علمُ العربيةِ؛ فلتوقف معرفةِ دلالات الأدلّة اللفظية مِن الكتاب والسُّنّةِ وأقوال أهل الحِلّ والعقدِ مِن الأمّة ـ على معرفة موضوعاتها لغةً؛ مِن جهةِ: الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف، والإضمار، والمنطوق، والمفهوم، والاقتضاء، والإشارة، والتنبيه، والإيماء، وغيره ممّا لا يُعرف في غير علم العربيّة»[1].

ويقول جمالُ الدين ابنُ الحاجب (ت٦٤٦هـ) في مختصره: «وأمّا استمدادُه [أي: علم أصول الفقه] فمن الكلام، والعربية، والأحكام»، ثُمّ يذكر علّة ذلك، فيقول: «وأمّا العربيّةُ فلأنّ الأدلّةَ مِنَ الكتاب والسُّنّة عربيةٌ»[2]. ويؤكّدُ أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ) قولَ ابن الحاجب، فيقول: «الأدلّة التي تُستفادُ منها الأحكام الشرعيّة مأخوذةٌ مِن الكتابِ والسُّنّة، وهما عربيا الدلالةِ، فيتوقفُ (كذا) دلالتهما على معرفةِ الموضوعات اللغويّة مِن جهة: الحقيقةِ والمجاز، والخصوص والعموم، والإفراد والتركيب، والاشتراك والترادف، والنقل والإضمار وغيرها»[3].

وأمّا جمال الدين الإسنوي (ت٧٧٢هـ) فقد حصر استمدادَ علمِ الفقه مِن رافدين فقط، هُمّا: علم أصول الفقه، وعلم العربية. يقول: «وبعد؛ فإنَّ علم الحلال والحرام، الذي به صلاح الدنيا والأخرى، وهو المُسمّى بعلم الفقه، مُستمدٌّ مِن (علم أصول الفقه)،

١- الإحكام في أصول الأحكام، ج١/ ٢١-٢٢.

٢- جمال الدين عثمان بن عمر، ابن الحاجب: مختصر منتهى السُّول والأمل في عِلْمي الأصول والجدل، تحقيق: نذير حمادو. بيروت: دار ابن حزم، ط١. ٢٠٠٦م، ج١/ ٢٠١-٢٠٢.

٣- شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا. مكة المكرمة: جامعة أم القرى (مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي)، ط١. ١٩٨٦م، ج١/ ٣٠-٣١.

و(علم العربية)... وأمَّا العربية فلأنَّ أدلته من الكتاب عربيّةٌ، وحينئذٍ فيتوقف فهمُ تلك الأدلّةِ على فهمِها، والعلمُ بمدلولِها على عِلْمِها»[1].

- اللُّغةُ العربيّةُ شرطٌ مِن شروطِ الاجتهادِ والاستنباطِ الحُكْميّ:

اشترطَ عُلَماءُ الأصول فيمَنْ يبلغُ درجةَ الاجتهادِ أنْ يكونَ عالمًا باللغة والنحوِ والتصريفِ، متبصرًا بأساليبها. وإلا فلا يصحُّ الأخذ عنه، ولا تُقبل فتواهُ. فيذهبُ ابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ) إلى أنّه لا يحل لمَنْ لا يعرف العربيّةَ أن يُفتي في مسائل الدين، يقول: «لا بُدَّ للفقيه أنْ يكونَ نحويًّا لغويًّا، وإلا فهو ناقصٌ ولا يحلُّ له أنْ يُفتي؛ لجهله بمعاني الأسماء، وبُعْدِه عَن فهم الأَخْبارِ»[2].

أمَّا حجةُ الإسلامِ أبو حامد الغزاليّ (ت٥٠٥هـ) فقد كانَ ـ أيضًا ـ ممّن تناولَ مسائلَ الاجتهادِ وشروطه في غير موضعٍ مِن كتبِه الأصولية، منها قوله في (المستصفى): «فأمَّا العلوم الأربعة التي بها يُعرف طرق الاستثمار فعلمان مقدّمان ... والثاني: معرفة اللغة والنحو على وجهٍ يتيسّر له به فهمُ خطابِ العرب»، ثُمَّ يفصّل القول بعد ذلك، مُبيّنًا أنَّ الأمر فيه تثقيلٌ وتخفيف، فيقول عن التثقيل: «أمَّا المقدّمةُ الثانية فعلم اللغة والنَّحو: أعني القدرَ الذي يَفْهَمُ به خطابَ العرب، وعادتَهم في الاستعمال إلى حدٍّ يميز بين صريح الكلام، وظاهره، ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامّه وخاصّه، ومُحكمِه ومتشابهه، ومُطْلَقِه ومُقيَّدِه، ونصِّه وفحواه، ولحنه ومفهومه»، ثم يقول عن التخفيف في العلم بهما: «والتخفيفُ فيه أنّه لا يُشترط أنْ يبلغَ درجةَ الخليل بن أحمد والمبرّد، ولا أنْ يعرفَ جميعَ اللغةِ، ويتعمّقَ في النحوِ، بل القدر الذي يتعلّقُ بالكتابِ والسُّنّةِ، ويستولي به على مواقع

١- الكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية، ص٥٣-٥٤.

٢- علي بن أحمد بن سعيد، ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، قدّم لها: إحسان عباس. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩م، ج١/ ٥٢.

الخطاب، ودرك دقائق المقاصد منه»(١).

وكذلك بيّنَ الآمدي (ت٦٣١هـ) المقدارَ اللازمَ للمجتهد المتصدي للحكم والفتوى، مِن تَعلُّم اللُّغةِ والنَّحوِ، فقال: «ولا يُشترط أنْ يكونَ في اللغةِ كالأصمعيّ، وفي النحوِ كسيبويه والخليل، بل أنْ يكونَ قد حصل مِن ذلك على مَا يعرف به أوضاع العرب والجاري مِن عاداتهم في المخاطبات؛ بحيث يميزُ بين دلالات الألفاظ مِن المطابقة والتضمن والالتزام، والمفرد والمركّب، والكلي والجزئي، والحقيقة والمجاز، والتواطؤ والاشتراك، والترادف والتباين، والنص والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء، والإشارة، والتنبيه، والإيماء، ونحو ذلك ممّا فصّلناهُ ويتوقفُ عليه استثمارُ الحكمِ مِن دليلِه»(٢).

ويرى جمالُ الدين الإسنوي (٧٧٢هـ) في شرحه لمنهاج البيضاوي، أن شَرِيطةَ مَعْرفةِ المجتهدِ للكتابِ والسُّنّة تستلزمُ إلمامَه باللُّغةِ والنَّحوِ، يقول: «السادسُ: عِلْمُ العربيّةِ مِنَ اللُّغةِ والنَّحْوِ والتَّصْرِيفِ؛ لأنّ الأدلّةَ مِن الكِتَابِ والسُّنّة عربيةُ الدّلالةِ، فلا يمكنُ استنباطُ الأحكامِ مِنْهَا إلا بِفَهْمِ كَلَامِ العَربِ: إفرادًا وتركيبًا، ومِن هذه الجهة يُعْرف العمومُ والخصوصُ، والحقيقةُ والمجازُ، والإطلاقُ والتقييدُ ... ولقائلٍ أنْ يقول: هذا الشرطُ يُستغنى عنه باشتراطِ مَعْرفةِ الكِتَابِ والسُّنّة؛ فإنَّ معرفتَها مستلزمةٌ لمعرفةِ العربيّةِ بالضرورةِ»(٣).

١- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي: المُستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ١٩٩٧م، ج٢/ ٣٨٥-٣٨٦.

٢- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج٤/ ١٩٩.

٣- جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي: نهاية السُّول في شرح منهاج الأصول. بيروت: عالم الكتب (طبعة مصورة عن جمعية نشر الكتب العربية بالقاهرة، ١٣٤٣هـ)، د.ت، ج٤/ ٥٥١-٥٥٣.

وذهبَ الإمـامُ الشـاطبيُّ (ت٧٩٠هـ) في (الموافقـات) إلى أبعـدَ مِـن ذلـك؛ حيـث خصّصَ مطلبًا لِبيَانِ افتراض علمٍ تتوقّفُ صِحّةُ الاجتهاد عليه، وفيه يقول: «فإنْ كـانَ ثَـمَّ عِلْمٌ لا يحصلُ الاجتهادُ في الشريعةِ إلا بالاجتهادِ فيه فهو بلا بدٍّ مضطرٌّ إليه؛ لأنّه إذا فُرِضَ كذلك لم يمكن في العادةِ الوصولُ إلى درجةِ الاجتهادِ دونه، فلا بدَّ مِن تحصيلِه عـلى تمامِـه ... والأقربُ في العلومِ إلى أنْ يكونَ هكـذا علـمُ اللُّغـةِ العربيّـةِ. ولا أعنـي بـذلك النحـوَ وحدَه، ولا التصريف وحده، ولا اللغةَ، ولا علمَ المعاني، ولا غير ذلك مِـن أنـواعِ العلـومِ المتعلّقةِ باللسانِ، بل المراد جملة علم اللسان: ألفاظ أومعاني كيف تصورت»[١].

ولم يكتفِ الشـاطبيُّ بهـذا الكـلام، بـل عقـدَ مقارنـةً بـين المبتـدئ في معرفـةِ اللُّغـةِ، والمتوسطِ في إدراكها، والمنتهي إلى غاياتِها، وبين تفاوتهم في درجة الاجتهاد. يقـول: «فـإذا فرضنا مبتدئًا في فَهْمِ العربية فهو مبتدئٌ في فهم الشريعة، أو متوسطًا فهو متوسـط في فهـم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كـذلك في الشريعة، فكان فـهمُه فيها حجةً كما كانَ فهمُ الصَّحَابةِ وغـيرِهم مِـن الفُصَـحاءِ الـذين فهموا القرآنَ حُجّةً. فمَنْ لم يبلغ شأوَهُم فقد نقصـه مِـن فهـم الشريعة بمقـدارِ التقصـير عنهم، وكلُّ مَنْ قصر فهمه لم يعد حجةً، ولا كان قولُه فيها مقبولًا»[٢].

- إيرادُ مَبادئِ الأَلْفَاظِ (المُقدّمات اللُّغويّة) في بِدَايةِ مؤلَّفات أُصولِ الفِقْهِ:

تأثَّرَ علماءُ أصولِ الفِقْهِ بِالنُّحـاةِ في تَصْـدِيرِ مؤلَّفـاتهم الأُصـوليّةِ بجملـةٍ مِـن مَبـادئِ الأَلْفَاظِ ـ أو: المقدّمات اللغوية ـ وذلك إدراكًا منهم أنَّ موضوعَ بحثِهم هـو أدلّـةُ الفقـه، وعلى رأسِها الكتابُ والسُّنّةُ، وأنَّ ذلك يستلزمُ منهم بطبيعةِ الحال معرفةُ طُرقِ دلالة النصِّ على مَا يحمله مِن معنىً حقيقيٍّ مُعْجميٍّ، أو معنىً استعماليٍّ تجاوزت فيه الكلمة ذلك المعنى الأصلي، أو معنىً وظيفيٍّ استُخْدِمت فيه الكلمة في تركيـب متكامـل، لتـدلَّ عـلى حـدثٍ

١- الموافقات، ج٥/ ٥٢. ٢- المصدر السابق، ج٥/ ٥٣.

صدرَ عن الذات، أو فاعلٍ صدر عنه الحدثُ، أو مفعولٍ وقع عليه الحدثُ، أو استثناءٍ مِنْ حُكمٍ سَابقٍ، أو شرطٍ لحكمٍ لاحقٍ، إلى غير ذلك مِن معانٍ تكفّل بها علمُ النحو خاصةً[1].

لذا لم يكن بالأمر المستغربِ أنْ نجدَ هذا الحشدَ الهائلَ مِن موضوعات النحو وأُصولِه في مقدّمات كتب الأصوليين، والتي أفاضوا الحديثَ فيها حتى كادت في بعضِ الأحيان تربو على ثلثِ حجم هذه المؤلّفات؛ الأمرَ الذي جعل حجة الإسلام الغزالي يشير إلى ذلك في مقدّمة كتابِه (المستصفى)، معللًا هذا الإفراط بأنّه قد «حمَلَ حبُّ اللغةِ والنَّحوِ بعضَ الأصوليين على مزج جملةٍ مِن النَّحوِ بالأصول، فذكروا فيه مِن معاني الحروف، ومعاني الإعراب، جملًا هي مِن علومِ النَّحوِ خاصةً»[2].

ورغم كونِ هذه المقدّمات اللغوية موضوع هذه الدراسة ومادتها التي ستُتَنَاول بالتفصيل في الفصولِ التاليةِ، فإنّه لا بأسَ أنْ يُنوّهَ الباحثُ إجمالًا بمظهرٍ مِن مظاهر تأثر الأصوليين بالنُّحاةِ في هذه المقدّمات اللغوية، ألا وهو مبحث (حروف المعاني)[3]، فلقد عدَّها كثيرٌ مِن الأصوليين مدخلًا إلى أصول الفقه؛ فإنَّ النصوصَ الشرعية لا تُفهم -مِن

١- انظر: البحث النحوي عند الأصوليين، ص٩.

٢- المستصفى من علم الأصول، ج١/ ٤٢. ولا جرمَ أنْ كانَ الغزاليُّ نفسُه واحدًا مِن هؤلاءِ الذين توسّعوا في تلك المقدّمات اللغوية. فالناظرُ -مثلًا- في كتابِه (المنخول) يجدُه قد خرج عن موضوعِ بحثِه في الاستثناء ودلالته على تخصيص العموم، إلى مسائل في إعراب المستثنى بـإلا، وفي وجوب نصب المستثني إذا تقدّم على المستثنى منه في الاستثناء غير المستقلّ. انظر: الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠م، ص١٥٤-١٥٦.

٣- حروف المعاني هي تلك الحروف التي تدلُّ على معنىً في غيرهَا. أو هي -كما عرّفها أبو سعيد السيرافي- الحروف التي لا تدلُّ بأنفسها على المعاني، وإنما هي تأثيراتٌ في الأسماء والأفعال القائمة بأنفسها لمعانيها. انظر: أبا سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي: شرح كتاب سيبويه، تحقيق: رمضان عبد التواب وآخرين. القاهرة: دار الكتب المصرية (مركز تحقيق التراث)، ١٩٨٦م، ج١/ ١٧٢.

وجهةِ نظرهم - إلا مِن خلال معرفة تلك الحروف وما تؤدي إليه مِن معانٍ. في حين عدّها البعضُ الآخر مِن صميمِ علمِ الأصول، فأخذَ ينوّه بشأنِها ويرفعُ مِن قدرهَا، وكأنّها مادةٌ أصيلة في أصول الفقه لا النحو.

- يقولُ البُرْهانُ الشيرازيُّ (ت٤٧٦هـ) في بداية حديثِه عنها: «اعلم أنَّ الكلامَ في هذا الباب كلامٌ في بابٍ مِن أبوابِ النَّحوِ، غير أنّه يكثرُ احتياجُ الفقهاء إليه؛ **فإنَّ الفقيهَ لا يستغني عن طَرَفٍ صالحٍ مِن النَّحوِ** يعرفُ به مقاصدَ كلام الله ﷻ وكلام رسوله ﷺ. وأنا أُشيرُ إلى مَا يكثرُ مِن ذلك»[1].

- ويقول إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ) في (البرهان) بعدَ أنْ قسَّمَ الحروف إلى أربعة أقسام: «ثُمَّ تكلموا في أمورٍ هي محضُ العربيّة، ولستُ أرى ذكرَها، ولكن أذكرُ منها مَا تكلّمَ فيه أهلُ النظرِ مِن الفقهاءِ والأصوليين، ثُمَّ لا أجدُ بُدًّا مِن ذكر معاني حروفٍ كثيرةِ الدوران في الكِتَابِ والسُّنّةِ»[2].

- وقد تحدَّثَ عنها فخرُ الدين محمّدُ بنُ عمرَ الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) في كتابِه (**المحصول**)، تحتَ عنوان: (في تفسيرِ حروفٍ تشتدُّ الحاجةُ في الفقه إلى معرفةِ معانيها)[3]، كما وضعها ناصرُ الدين عبدُ الله بنُ عمرَ البيضاويُّ (ت٦٨٥هـ) في (**منهاج الوصول**) تحت عنوان: (في تفسير حروفٍ يُحتاج إليها)[4].

١- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: شرح اللمع في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد التركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١. ١٩٨٨م، ج١/ ٥٣٥.

٢- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، إمام الحرمين: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب. قطر: كلية الشريعة، د.ت، ج١/ ١٧٩-١٨٠.

٣- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢. ١٩٩٢م، ج١/ ٣٦٣.

٤- ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي: منهاج الوصول في معرفة علم الأصول. القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٩٢٠م، ص٢٣.

- أمَّا علاء الدين البخاري (ت٧٣٠هـ) فقد أفاضَ الكلامَ في هذا المعنى، حيث قال: «هذا بابٌ دقيقُ المسلك، لطيفُ المأخذِ، كثيرُ الفوائد، جمُّ المحاسن. جمع الشيخ رحمه الله [يعني: البزدوي] فيه بين لطائف النَّحوِ ودقائق الفقه، واستودعَ فيه غرائبَ المعاني، وبدائع المباني»(١).

- **النَّحْوُ شَرْطٌ مِن شُروطِ التَّرْجيحِ عند الأصوليين (سَندًا ومتنًا):**

بحثَ الأصوليُّون في أسبابِ التعارض والترجيح بين الأدلّة الشرعية. أمَّا التعارضُ فهو تعارضٌ ظاهريٌّ فقط مِن وجهةِ نظرِ المجتهدِ، وهو يعني اقتضاءَ كُل واحدٍ مِن الدليلَيْنِ المتعارضَيْنِ في وقتٍ واحدٍ حكمًا معينًا في الواقعةِ المعينة التي يبحثُ المجتهدُ في معرفةِ حُكمها، ويكونُ هذان الحكمان متعارضين فيما بينهما(٢).

وأمَّا الترجيحُ فهو تقويةُ أَحدِ هذَيْنِ الطرفَيْنِ المتعارضَيْنِ، وتقدّمُه على غيرِه. وهو أمرٌ لَا بُدَّ منه عند تعارُضِ أو تكافؤ الأدلة، فتصير بذلك كالمعدومة، فيحتاج إلى إظهارٍ لبعضِها ليُعملَ به، وإلا تعطّلت الأدلةُ والأحكام(٣).

وعندما بحثَ الأصوليون في أسبابِ الترجيح بين الخبرَيْنِ عند تعارضهما فإنّهم قد جعلوا النَّحْوَ والإجادةَ فيه مِن أسبابِ رجحان الخبر وقبوله. فإنّهم ـ على سبيل المثال ـ عندما تحدّثوا عن الرّاوي ناقلِ الخبر ذكروا ترجيحَ العَالِمِ بالعربية وفقهِها على الجاهل بها. قال البيضاوي في أوّل كلامه عن ترجيح الأخبار من كتابه (منهاج الوصول): «الباب الثالث في ترجيح الأخبار: وهُو على وجوهٍ؛ الأول: بحال الراوي: فيُرجّحُ بكثرةِ الرواة،

١- كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ج٢/ ١٦٠.

٢- انظر: الوجيز في أصول الفقه، ص٣٩٣.

٣- انظر: عبد الله صالح الفوزان: تيسير الوصول إلى قواعد الأصول. السعودية: دار ابن الجوزي، ط٢. ١٤٢٦هـ، ص٣٩٧.

وقلّةِ الوسائطِ، وفقهِ الرّاوي، وعِلْمِه بالعَربيّةِ، وأفضليّته»[١].

ويوضّحُ تاج الدين عبد الوهاب بن علي السُّبكي (ت٧٧١هـ) علّةَ اشتراط ذلك، فيقول: «لأنَّ العالِمَ بها [أي: بالعربية] يمكنه التحفّظُ عن مواقع الزَّلَلِ، فكان الوثوقُ بروايته أكبرَ»[٢].

ويؤكّد الجمال الإسنويُّ (ت٧٧٢هـ) على هذا الأمر ـ أيضًا ـ فيقول: «فالخبرُ الذي يكونُ راويه عالمًا بالعربية راجحٌ على خلافِه»[٣].

على أنَّ هناكَ مِن الأصوليين مَنْ لا يشترطُ عِلْمَ الراوي بالعربية والنَّحوِ؛ لأنّه هو بمثابةِ الناقلِ للخبر بلفظِه دونَ معناه، وهنا يتساوى العَالِمُ بالنحو والجاهل به. ويُعَدُّ الفخر الرازي واحدًا مِن هؤلاء الذي نادوا بعدم اشتراط العربية في الراوي، يقول: «لا يُعتبر في الراوي أنْ يكونَ عالمًا بالعربيةِ وبمعنى الخبرِ؛ لأنَّ الحجةَ في لفظ الرسول ﷺ، والأعجميُّ والعاميُّ يمكنهما حفظُ اللفظِ، وكذلكَ يمكنهما حفظُ القرآن»[٤].

بل إنَّ منهم مَنْ جعلَ عِلْمَ الراوي بالنحو والعربية أمرًا مرجوحًا وليس راجحًا، وحجتهم في ذلك ـ كما ينقل التاج السُّبكي عن والده علي بن عبد الكافي ـ «أنَّ العالِمَ بها يعتمدُ على معرفتِه، فلا يبالغُ في الحفظ. والجاهلُ بها يكونُ خائفًا، فيبالغ في الحفظ»[٥].

ولعل هذا الرأي الأخير فيه مجانبةٌ للصوابِ؛ فإنَّ العالِمَ بطرقِ النَّحوِ والمتبصّر بأساليبِه يكونُ علمُه هذا مدعّمًا ومقويًا لما حفظته ذاكرته مِن نصوص، ومذكرًا لها عند وقوعِ

١- منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، ص٧١.

٢- علي بن عبد الكافي السبكي، ثم ولده: عبد الوهاب بن علي السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، ج٣/ ٢٢٠.

٣- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، ج٤/ ٤٧٨.

٤- المحصول في علم الأصول، ج٤/ ٤٢٥.

٥- الإبهاج في شرح المنهاج، ج٣/ ٢٢٠.

النسيان؛ وكذلك «لأنَّ مَنْ يعلمُ العربيّةَ إذا سمعَ مَا لا يوافقها بحثَ عن ذلك حتىٰ يذهب مَا عنده مِن التردّدِ، ومَنْ لا يعلمُ العربية لا يستطيعُ ذلك»(١).

هذا عن الترجيح في حال الراوي (السَّنَد)، أمَّا عن المتن فقد راعىٰ الأصوليون ـ أيضًا ـ النحوَ وقواعدَهُ فيه؛ مِن حيث ترجيح الكلامِ الفصيحِ علىٰ الكلام المُصحّف الركيك، واللَّفْظِ السّليمِ علىٰ اللفظِ الخَارجِ عن قواعدِ النَّحوِ وأساليبه. قال فخرُ الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) في كتابِه عند حديثِه عن القَوْلِ في الترجيحاتِ الراجعة إلىٰ اللفظ: «الأول: أنْ يكونَ اللفظُ في أحدهما بعيدًا عن الاستعمال وفيه ركاكةٌ، والآخرُ فصيح. فمن الناس مَنْ ردَّ الأوّلَ؛ لأنه عليه الصلاة والسلامُ كانَ أفصحَ العربِ، فلا يكونُ ذلك كلامًا له. ومنهم مَنْ قَبِلَهُ، وحمله علىٰ أنَّ الراوي رواه بلفظِ نفسِه. وكيفَ ما كان فأجمعوا علىٰ ترجيح الفصيح عليه. وثانيها: قال بعضُهم: يُقدّمُ الأفصحُ علىٰ الفصيح. وهو ضعيفٌ؛ لأنَّ الفصيحَ لا يجبُ في كُل كلامِه أنْ يكونَ كذلك»(٢).

ويقول البيضاويُّ في (منهاج الوصول): «يُرجّحُ الفصيحُ لا الأفصح، والخاصُّ، وغير المخصّص، والحقيقة، والأشبه بها...»(٣). ويوضّحُ التاج السُّبكي قولَ البيضاوي، والعلّةَ في تقديم الفصيح علىٰ الأفصح، فيقول: «الترجيحُ بحسب اللفظِ يقعُ بأمورٍ؛ الأوّل: فصاحةُ أحد اللَّفْظَيْنِ مع رَكاكةِ الآخر. ومِنَ النّاسِ مَنْ لم يقبل الركيك، والحقُّ قبولُه وحملُه علىٰ أنَّ الراوي رواه بلفظِ نفسِه؛ فإنّه لا يُشترط علىٰ الراوي بالمعنىٰ أنْ يأتيَ بالمساوي في الفصاحة. الثاني: قال قومٌ: يُرجّحُ الأفصحُ علىٰ الفصيحِ؛ لأنَّ النبي ﷺ كان أفصحَ العربِ، فلا ينطقُ بغير الأفصحِ. والحقُّ الذي جزمَ به في الكتاب أنّه لا يُرجّحُ به؛

١- شعبان محمد إسماعيل: تهذيب شرح الإسنوي علىٰ منهاج الوصول للبيضاوي. القاهرة، ١٩٧٤م، ج٢/ ٢٢٠-٢٢١. نقلًا عن: دور النَّحو في العلوم الشرعية، ص٣٩١.

٢- المحصول في علم الأصول، ج٥/ ٤٢٨.

٣- منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، ص٧١.

لأنَّ البليغَ قد يتكلّمُ بالأفصح وقـد يـتكلم بالفصيـح، لا سيما إذا كـان مـع ذوي لغـةٍ لا يعرفون تلك اللفظة الفصيحةَ، فإنّه يقصدُ إفهامَهم»[1].

وهكذا وجدنا كيف أفردَ عُلَماءُ أصولِ الفقه مكانًا فسيحًا للنَّحوِ في قواعـدِ الترجـيح، «به رُجِّحت روايةٌ على أخرى، وعَنْ طريقِ الإجادةِ فيه قُبِلت أقوالٌ دون أخرى»[2].

- تَوقّفُ الحُكْمِ الفقهيِّ عَلى عِلْمِ القَائلِ بِالنَّحْوِ واللُّغةِ:

نَصَّ الفقهاءُ في كُتبِهم علىٰ ضرورةِ التفريـقِ في الحكـم الفقهـيِّ بـين العـالِمِ بـالنَّحْوِ والبصير باللغة، وبين الجاهل بهما. وهو مسلكٌ فريدٌ في نوعِه تفرّدَ به دينُنـا الحنيـف، وتنبّـه إليه عباقرةُ فقهاء الإسلام، الذين أوصـلتهم درايـتُهم الثاقبـة إلى أنَّ ثمّـةَ فرقًـا كبـيرًا بـينَ منطوقِ العوام وغيرهم مِن المسلمين وما يقصدونه مِن معنىً. ومِن ثَمَّ فقد فرّقـوا في ذلـك بين العالِم بمقصودِه ومَا تلفّظَ به مِن ألفاظٍ، وبين الجاهل بـدلالات الألفـاظ غـير المـدركِ بعواقبها، وما ينتجُ عن ذلك من أحكام فقهية.

وأكتفي في هذا الصددِ بإيرادِ مثالَيْنِ فقط ممَّا وردَ في كتب الفقهِ:

١- قال أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ) في (باب الشرط في الطلاقِ)، مِـن كتابـه (**المهذب في فقه الإمام الشافعي**): «وإنْ قالَ: أنتِ طالقٌ أنْ دخلتِ الدار، بفتحِ الألف، أو: أنتِ طالقٌ أنْ شاء الله، بفتح الألف، وهو ممّن يعرفُ النَّحوَ، طُلّقت في الحـال؛ لأنَّ معنـاهُ: أنتِ طالقٌ لدخولك الدارَ، أو لمشيئة الله ﷻ طلاقَكِ.

وإنْ قالَ: أنتِ طالقٌ إذ دخلتِ الدارَ، وهو ممّن يعرفُ النَّحـوَ، طُلّقـت في الحـال؛ لأن (إذ) لِمَا مضىٰ»[3].

١- الإبهاج في شرح المنهاج، ج٣/ ٢٢٩.
٢- دور النَّحو في العلوم الشرعية، ص٣٩٣.
٣- أبو إسحاق إبراهيم بـن عـلي الشـيرازي: المهـذب في فقـه الإمـام الشـافعي، تحقيـق: زكريـا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩٥م، ج٣/ ٣٩.

وكأنَّ الشيرازي يفترضُ هنا لإجراء صحّة الطلاقِ مِن عدمِه ـ علمَ المتلفِّظِ بهذا اللفظ، ثُمَّ ينبني على ذلك القولُ بوقوعِ الطلاقِ في الحال، فإن كان يقصد ـ في المثال الأول ـ (أن) المفتوحة وقع الطلاقُ في الحال، والمعنى: لأجل الدخول، أو: لأجل المشيئة. أمَّا إن كانَ القائلُ قاصدًا التلفظَ بـ (إن) المكسورة فإنَّ الطلاقَ يكونُ مُعلّقًا بوقوع الدخول، أو غيرَ واقعٍ بعدُ لعدم وقوعِ المشيئة. أمَّا المثال التالي الذي أورده الشيرازي فقد افترض ـ كذلك ـ علمَ القائل بالنحو وعدم الجهل به؛ إذ إن (إذ) تقعُ للدلالة على المضي، بخلاف (إذا) الدالة على الاستقبال.

٢- يقول جمالُ الدينِ الإسنوي (ت٧٧٢هـ) بعد أنْ تكلّمَ في حركة لامِ الجرِّ وأنَّ أصلها الفتح، مِن كتابه (**الكوكب الدري**): «إذا تقرَرَ هذا فمِن فروعِ المسألةِ: مَا إذا ادّعى عليه شيئًا، فقال: ما لُه عليَّ حقٌّ، بضمِّ اللام، فقياسُ القواعدِ أنّه إنْ أحسنَ العربيّةَ لزمَهُ، وإلا فلا»(١).

ومعنى هذا أنَّ «المُلِمَّ بالعربيةِ وقواعدِ النَّحوِ فيها يُلزَمُ شرعًا بدفعِ الحقِّ إنْ ضَمَّ اللامَ، ويُعَدُّ ذلك إقرارًا منه. ولا يُلزَمُ به إنْ فتحَ اللام؛ لأنّه عندئذٍ يقصدُ بالفتحِ أنّ (ما) نافيةٌ. أمَّا الجاهلُ فيُحمل كلامُه على النَّفي ولو ضمَّ اللامَ»(٢).

وهكذا رأينا كيفَ تأثّرَ الأصوليون والفقهاء بما هو مُدوّن عند النُّحاةِ ومقرَّرٌ في مؤلَّفاتهم، ومِن قبلِه رأينا كيف تأثّرَ النحاةُ في تأصيل أصولٍ للنحوِ العربي على غرارِ مَا دوّنه علماءُ أصولِ الفقه في مؤلَّفاتهم الأصولية. وهذا يدلُّ دلالةً واضحةً على تلاقح العلومِ معَ بعضها.



١- الكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحويّة ، ص٢٨٤.

٢- دور النَّحو في العلوم الشرعية، ص٤٣٣.

❁ القِسْمُ الثَّانِي: قَضَايَا أُصُولِ النَّحْوِ عِنْدَ عُلَمَاءِ أُصُولِ الفِقْهِ:

- الفصل الأول: مفهوم اللغة والكلامِ عند الأصوليين.
- الفصل الثاني: اللغة العربية .. توقيفية أم اصطلاحية؟!
- الفصل الثالث: دلالة الألفاظ وطرقُها عند الأصوليين
- الفصل الرابع: وظيفة اللغة عند الأصوليين، وإثباتُها بين النقل والقياس.
- الفصل الخامس: اللُّغة والمناسبة بين اللفظِ والمعنى، والوضعيّة والعُرفيّة.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

(مَفْهُومُ اللُّغَةِ والكَلَامِ عِنْدَ الأُصوليّينَ)

ذهبَ الأصوليُّون - عَادةً - إلى الحديثِ عَنِ مَفْهومِ اللُّغةِ وحَدِّها، وإلى استعارة المعاني اللُّغويّة لكثيرٍ من المصطلحات والأحكام الفقهية قبل الحديث عنها اصطلاحًا. كأنْ يُقَال: الصلاةُ لغةً الدُّعاءُ، والزكاةُ لغةً الزيادةُ والنَّماءُ، والرُّخصة لغةً التسهيلُ في الأمرِ، والنّيّةُ لغةً العزمُ والقصدُ، والإباحةُ لغةً الإعلانُ ... إلى غير ذلك مِن مصطلحاتٍ عمدَ الأصوليُّون والفقهاءُ إلى إيراد معانيها اللغوية قبل الخوضِ في معانيها الاصطلاحية.

وإذا كَانَ النُّحاةُ قد ارْتَضَوْا تعريفَ ابن جنيّ لِلُّغةِ، وأنّها عبارة عن «أصوات يُعبِّرُ بها كُلُّ قَوْمٍ عَنْ أَغْرَاضِهم»[1]، فإنّ نظرةَ الأصوليين إليها اختلفت - بطبيعة الحال - عن نظرة النُّحَاةِ وتعريفِهم لها؛ فإنّ مفهومَ اللُّغَةِ عند الأصوليين تمثّل أوّلَ مَا تمثَّلَ في تلكَ العلاقةِ الوثيقة بين اللَّفظِ والمعنى، التي كانت تشغلُ أذهانَ الأصوليين؛ نظرًا لأنَّ ثبوتَ الأحكامِ اللفظية عندهم مرتهنٌ بِدلَالةِ اللّفْظِ على المعنى المرادِ للمتكلِّمِ. وهذا ما أوضحَهُ إمامُ الحرمَيْنِ أبو المعالي عبدُ الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينيُّ (ت٤٧٨هـ) في مقدّمة حديثِه عن القَوْلِ في اللُّغَاتِ ومَأْخَذِهَا؛ حيثُ قالَ: «اعلمْ أنَّ معظمَ الكلامِ في الأصولِ يتعلّقُ بالألفاظِ والمَعَاني»[2].

ويجدرُ بنا قبلَ الخَوْضِ في الحَديثِ عَنْ مفهومِ اللُّغةِ عند الأصوليين أنْ نشيرَ إلى ألفاظٍ ثَلاثةٍ شَديدةِ الصِّلَةِ بموضوعِنا، وقد دَارَت على أَلْسِنَةِ الأصوليّينَ عند حديثِهم عن اللُّغَةِ، فلم يفرّقوا بينها تفريقًا واضحًا، وهذه الألفاظُ هي: (اللّسَانُ - اللُّغَةُ - الكَلَامُ).

١- الخصائص، ج١/ ٣٣.

٢- البرهان في أصول الفقه، ج١/ ١٦٩.

أَمَّا اللِّسَانُ فهو أهمُّ عضوٍ في عملية النطقِ؛ حيثُ يحتوي على عددٍ كبيرٍ من العضلات، التي تؤهّله للقيام بالتحرُّكِ والامتدادِ والانكماشِ، والتحرك إلى أعلى أو إلى أسفل؛ فينتج عن تحركاته المختلفة في الفم عددٌ كبيرٌ مِن الأصوات المسموعة[1]. وقد استخدمه القدماءُ بصفةٍ عَامّةٍ، والأصوليون والفقهاء بصفة خاصةٍ للدلالةِ على اللُّغةِ؛ لذا لم يكن غريبًا أنّ نجدَ عالمًا كابنِ حزمٍ الأندلسي (ت٤٥٦هـ) يُفسّر قولَه تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء، الآية: ١٩٥] بأنها تعني اللُّغةَ، «وَلِسَانُ كلِّ قومٍ هي لغتُهم»[2].

وإنَّ نظرةً واحدةً إلى التراثِ اللُّغويِّ تؤكّدُ على أنَّ استعمالَ (اللّسَانِ) للدلالة على (اللغة) هو اعتقادٌ قديمٌ، ليس في العربية فحسب، بل في اللُّغاتِ الأخرى؛ فإننا إذا نظرنا إلى الكلمة في اللُّغات السامية الأخرى وجدناها في العبرية (لاشون)، وفي الآرامية (لشانا)، كما أنها في العربية (لسان)، وجميعها يُستخدم بهذا المعنى المعنويِّ للدلالة على اللغة، «فالعربُ الخُلَّصُ لم يكونوا يستعملون كلمة (لغة) في كلامِهم، وإنما كانوا كغيرهم مِن الأممِ الساميّةِ، بل كأكثر أُمم الدُّنيا، يستعملون كلمة (لسان) للدلالةِ على اللُّغةِ»[3].

ويُسْتَعْمَلُ اللّسَانُ - أيضًا - ليدل على معانٍ أخرى غير (اللغة)، فهو في الأصل يأتي ليدلَّ على جارحةِ الكلام وآلته، فهو العضوُ اللحميُّ المعروف في الفم. ولعلَّ استخدام القدماء له للدلالة على اللُّغة كان مِن قبيل إطلاق السببِ أو الآلةِ على المُسبّب، أو على ما يحدثُ بتلك الآلة؛ إذ إنَّ اللّسَانَ مِن أهمِّ أَعْضَاءِ النُّطق باللُّغةِ.

١- انظر: رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣. ١٩٩٧م، ص٢٦.

٢- علي بن أحمد بن سعيد، ابن حزم الأندلسي: الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، ط٢. ١٩٩٦م، ج٣/ ١٦.

٣- حسن ظاظا: اللسان والإنسان.. مدخل إلى معرفة اللغة. دمشق: دار القلم، ط٢. ١٩٩٠م، ص١٢٠.

وكذلك يأتي اللِّسَانُ بمعنى الإمكانية والقدرة على التعبير عن النفسِ باستخدام مفردات اللغةِ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾ [طه، الآية: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾ [القصص، من الآية: ٣٤]. وقد يُستعمل اللّسَانُ ـ أيضًا ـ للدلالةِ على الصّدوقِ أو الكذوبِ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ [مريم، الآية: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء، الآية: ٨٤].

ويظهرُ الفارقُ عند القدماء بين (اللُّغَةِ)، و(اللِّسَانِ) في استعمالهم للكلمة الأولى ـ وهي اللُّغَةِ ـ لِتدل على مفهوم (اللَّهْجةِ)، فيُقال: لُغَة قريش، ولُغَة هذيل، ولُغَة طيىء، ويُرَادُ بذلك لهجاتُ هذه القبائل. في حينِ كانوا يستخدمون الثَّانية ـ وهي اللِّسَانُ ـ للدلالة على لُغةٍ مخصوصةٍ في مقابل لغات أخرى، فيُقال: لِسَانُ العربِ، ولِسَانُ التُّرك، ويقصدون بذلك: اللُّغَةَ العربيّةَ، واللُّغَةَ التركيّةَ.

غيرَ أنَّ هذا الخلطَ الواضحَ بين مدلول الكلمتين في اللُّغَاتِ الأخرى قد استمرَّ طيلةَ القرون الماضية وحتى عصرنا الحاضر؛ حتى إننا نرى أنَّ اللسانَ يُستعمل «هو ـ أيضًا ـ بنفس المعنى في الفرنسية، فكلمة Langue هي (لسان)، وهي (لغة). غير أنَّ (اللِّسَانَ) بمعنى (اللُّغة) يُعتبر مِن الاستعمال المجازي المتفرّع عن دلالته الحقيقية، بمعنى العضو المعروف في الفَمِ، سواء في ذلك العربية والفرنسية، والأمرُ لا يختلفُ في الإنجليزية بالنسبة إلى كلمة Tongue»[1]. كذلك فقد استخدمت في العصر الحديث مصطلحات مثل: (علم اللسان)، و(اللسانيات)، و(الألسنيات)، و(اللِّسْنِيّات) للدلالة على علم اللغة[2].

١- عبد الصبور شاهين: في علم اللغة. القاهرة: دار العلوم للطباعة، ط١. ١٩٧٤م، ص١٨.

٢- محمود فهمي حجازي: علم اللغة العربية (مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية). القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر. د.ت، ص٤٧.

وأمّا اللُّغَةُ: فقد عَرَّفهَا اللغويّونَ القُدامىٰ بتعريف ابن جني السابق؛ فهي مجموعةٌ مِن الأصواتِ يُعبِّرُ بها كلُّ قومٍ عن أغراضِهم. لكنهم اختلفوا في أصلها الذي اشتُقّت منه؛ فذهب ابنُ جني إلىٰ أنّها «فُعَلةٌ مِن لغوتُ، أي: تكلمتُ؛ وأصلُها: لُغْوة كَكُرَةٍ، وقُلَةٍ، وثُبَةٍ، كلُّها لاماتها واوات؛ لقولهم: كروتُ بالكرةِ، وقلوتُ بالقلةِ؛ ولأنَّ ثُبَة كأنّها مِن مقلوب: ثابَ يثوب»، وكذلك ذكرَ ابنُ جني أنهم قالوا فيها: «لُغات ولُغُون، ككُرات وكُرون، وقيل: منها: لغِي يلغَىٰ إذا هَذَىٰ، ومصدره: اللَّغا. قال:

وربَّ أسرابِ حَجيجٍ كُظَّمِ ... عَنِ اللَّغا ورَفَثِ التَّكلُّمِ

وكذلك: اللَّغْوُ؛ قالَ الله سبحانه وتعالىٰ: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ [الفرقان: من الآية ٧٢]، أي: بالباطل، وفي الحديث: «مَن قالَ في الجمعة: صه، فقد لغا»، أي: تكلَّمَ»[1].

وقد أدّىٰ هذا الاضطرابُ بين القدماء حول اشتقاقِها، إلىٰ قَوْلِ طائفةٍ من اللغويين المعاصرين بأنَّ أصلَ الكلمةِ غيرُ عربية؛ لا سيّما مَع عَدمِ وجودِ شَاهدٍ واحدٍ علىٰ استعمال العرب لكلمة (اللُّغَةِ) بهذا المعنىٰ العلمي الذي نَعْنِيه، وإنما كانت تُسْتَخدمُ الكلمةُ - كما سبق - للدلالةِ علىٰ مَعانٍ أخرىٰ مختلفة، كالدلالة علىٰ الصِّيَغِ أو الأشكال الفرعية للكلمة، واختلاف ضبط الكلمات بين اللهجات العربية المختلفة.

فذهبَ هؤلاء المعاصرون إلىٰ أنَّ كلمة (لُغَةٍ) ذاتُ أصلٍ يونانيٍّ، هو كلمة (لوجوس) [Λοὐος بالإغريقية، Logos بالإنجليزية].

---

١ - الخصائص، ج١/ ٣٣. وانظر أيضًا حول تعريف اللغة واشتقاقها: علي بن إسماعيل، ابن سيده: المُخصّص. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢١هـ ج١/ ٦-٧ (المقدمة)؛ وجلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرَين. القاهرة: دار التراث، ط٣. د.ت، ج١/ ٧- ٨.

ويأتي الدكتور محمود فهمي حجازي في مقدمة القائلين بهذا الرأي؛ يقول: «أما كلمة (لغة) فترجع إلى أصلٍ غير سامي؛ إنها من الكلمة اليونانية Logos، ومعناها: كلمة، كلام، لغة. وقد دَخَلَت الكلمةُ العربيةَ في وقتٍ مُبكّرٍ»[١].

وكذلك نادى الدكتور حسن ظاظا بهذا الرأي؛ إذ يقول: «وإننا ونحنُ لا نجدُ شاهدًا واحدًا على استعمال العرب لكلمة (لغة) بهذا المعنى العلميّ الذي نعنيه، ونظرًا لما بدا مِن اضطرابِ اللغويين في اشتقاقها، وتردُّدِ الأعرابيِّ في ضَبْطِ جَمْعِهَا ـ لَنَمِيلُ إلى القَوْلِ بأنّها مِن أصلٍ يونانيٍّ، هو كلمة (لوغوس) التي معناها الأصلي: (كلمة) و(كلام). وذكرَ المختصُّون من استعمالاتها في اليونانية: الوحي، والحكم، أوالحكمة، أو المثل، أو المثال، أو القصة، أو المقالة، أو القضية المنطقية، أو التعريف، أو التفكير... إلخ. وكلُّ هذا كما نرى يحومُ حول التعبير اللفظيّ عن الفكر. لكن متى دخلت هذه الكلمة إلى اللغة العربية؟ لا ندري»[٢].

<u>وأمّا الكلامُ</u>: فقد كانَ لهذه الكلمة النصيبُ الأكبرُ في استخدام علماء أصول الفقه لها، وقد استعملوها للدلالة على معنى (اللغة) أيضًا[٣]، وهم بذلك يخالفونَ مفهومها عند النُّحاةِ؛ إذ إنَّ الكلامَ المصطلحَ عليه عِنْدَ النُّحَاةِ عبارةٌ عن: «اللفظ المفيد فائدةً يَحْسُنُ

١- علم اللغة العربية (مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية)، ص٣١٢.

٢- اللسان والإنسان، ص١٢١.

٣- فالكلامُ في عرف علماء أصول الفقه ـ كما سيتضح بعد قليل ـ هو تلك اللغةُ المنطوقة، وهي المركبة مِن الألفاظ والحروف الدالة على معنىً في نفس المتكلِّم. وقد ضرب الأصوليون على ذلك أمثلة، منها إجماعهم على أنَّ مَنْ حلف أنّه لا يتكلم، لا يحنث إلا بالنطق. غير أنهم اختلفوا فيما بينهم مِن حيثُ تقسيم الكلام عندهم إلى: كلام لفظي، وكلام نفسي. فالذي استند إلى وجودِ كلامٍ نفسي استدلَّ بشواهد منها قول الشاعر:

إنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنّما   جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلا

فقالوا: إنَّ المقصود بالكلام في مراد الشاعر هو الكلام النفسي، قبل أنْ يظهرَ في صورتِه الخارجية في هيئة أصوات وحروف.

السُّكوتُ عليها»(١)، أي: إنَّ مفهومَ الكلام عند النُّحاة هو مَا يسمّونه بالجمل، نحو: زيدٌ أخوك، وقام محمّدٌ، وقُتِل عمرو، وفي الدار هند... إلخ. فالكلامُ عند النُّحاة عبارةٌ عن منطوقاتٍ مستقلّةٍ بنفسها، تُراعي حقَّ الفائدةِ في سياقِها؛ ومِن ثَمَّ وجدنا ابن جني يقول في تعريفه له: «فكُل لفظٍ استقلَّ بنفسِه، وجنيتَ منه ثمرةَ معناه فهو كلامٌ»(٢).

وكذلك يُخالِفُ الأصوليون في هذا المفهوم مَا قرّرَه اللُّغويّون للكلام؛ حيث يرونَ أنَّ الكلامَ اللغويَّ هو «عبارةٌ عمّا تحصُلُ بسببِه فائدةٌ، سواءٌ أكانَ لفظًا، أم لم يكن، كالخطِّ والكتابةِ والإشارة»(٣).

وهناك قضيّةٌ أخرىٰ شديدة الصلة بما نحن بصددِه الآن، وهي تتمثّلُ في أنَّ الأصوليين أنفسَهم لم يفرقوا بين (الكلمة) و(الكلام) كما فعلَ النُّحاة؛ وإنما عَبّرُوا عنهما - معًا - للتعبير عن الوِحْدةِ اللُّغويّةِ الدالةِ عندهما. وهذا ما يُصرّح به الفخرُ الرازيُّ في قولِه: «قالَ أكثرُ النحويين: الكلمةُ غيرُ الكلامِ، فالكلمةُ هي اللفظةُ المفردةُ، والكلامُ هو الجملةُ المفيدة. وقال أكثرُ الأصوليّينَ: إنه لا فرقَ بينهما؛ فكل واحدٍ منهما يتناولُ المفردَ والمركّبَ... أمّا الأصوليُّونَ فقد احتجّوا علىٰ صحّة قولِهم بوجوهٍ؛ الأول: أنَّ العقلاءَ قد اتفقوا علىٰ أنّ الكلامَ مَا يُضَادّ الخرسَ والسُّكوتَ، والتكلُّمُ بالكلمةِ الواحدةِ يُضادّ الخرسَ والسُّكوتَ، فكان كلامًا. الثاني: أنّ اشتقاقَ الكَلِمةِ مِن الكلْمِ، وهو الجرحُ والتأثير، ومعلومٌ أنّ مَن سمعَ كلمةً واحدةً فإنه يفهم مَعْنَاها، فههنا قد حصلَ معنىٰ التأثير، فوجبَ أنْ يكونَ كلامًا. والثالث: يصحُّ أنْ يُقَالَ: إنَّ فلانًا تكلّمَ بهذه الكلمةِ الواحدةِ،

١- بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي: شرح ابن عقيل علىٰ الألفية في النحو لابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار التراث، ط٢٠. ١٩٨٠م، ج١/ ١٤.

٢- الخصائص، ج١/ ١٧.

٣- محمد محيي الدين عبد الحميد: التحفة السنية بشرح المقدمة الآجرومية. القاهرة: مكتبة السُّنّة، ١٩٨٩م، ص٥.

ويصحُّ أنْ يُقَالَ أيضًا: إنّه ما تكلّمَ إلا بهذه الكلمة الواحدة، وكلُّ ذلك يدلُّ على أنَّ الكلمةَ الواحدةَ كلامٌ، وإلا لم يصحّ أنْ يُقَالَ تكلّمَ بالكلمة الواحدةِ. الرابع: أنّه يَصِحُّ أنْ يُقَالَ: تكلّمَ فلانٌ بكلامٍ غيرِ تامٍّ، وذلك يدلُّ على أنّ حصولَ الإفادة التامة غيرُ معتبرٍ في اسم الكلام»[1].

وهذا الرأيُ وإنْ قالَ به أكثرُ الأصوليين إلا أنَّ الفخر الرازي نفسَه قد عدلَ عنه في مؤلَّفِه الأصوليِّ (المحصول)، والتزم بما رآه النحويون من ضرورةِ التفريقِ بينهما؛ فقال بعد أنْ أوردَ حدَّ الكلامِ عند الأصوليين: «واعلم أنَّ هذا الحدَّ يقتضي أمرَيْنِ: أحدهما كونُ الكلمة المفردةِ كلامًا، وهو قولُ الأصوليين. والنُّحَاةُ أجمعوا على فسادِ ذلك، وقالوا: إنَّ لفظَ (الكلام) مخصوصٌ بالجملةِ المفيدةِ، ونقلوا ـ أيضًا ـ نصًّا عن سيبويه. وقولُ أهل اللُّغةِ في المباحثِ اللغوية راجحٌ على قولِ غيرهم»[2].

والحقيقةُ أنّه لا يوجدُ خلافٌ بينَ مفهومِ النُّحَاةِ والأصوليين لـ (الكلمة) و(الكلام)، إذا مَا وُضِعَ في الاعتبارِ أنَّ الكلمةَ المفردةَ مِن حيثُ التركيب ـ كـ (استقِمْ) ـ قد تؤدي المعنى نفسَه الذي تؤدّيه جملةٌ مكوّنة مِن كلمتين أو أكثر. فالعِبْرَةُ في ذلك تمامُ المعنى لا عددَ الكلمات، وإلا فجملة: (إنْ قام زيد) رغمَ أنّها مركبةٌ مِن (إنْ) الشرطية ثم كلمتين بعدها (فعل ثم فاعل)، إلا أنّها لا تُعَدُّ كلامًا مفيدًا يحسنُ السكوتُ عليه[3].

١- فخر الدين محمد بن عمر الرازي: التفسير الكبير(مفاتيح الغيب). بيروت: دار الفكر، ط١. ١٩٨٤م، ج١/ ٢٥.

٢- المحصول في علم الأصول، ج١/ ١٧٩.

٣- انظر: الخصائص، ج١/ ١٩ وما بعدها؛ و رضي الدين الإستراباذي: شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، تحقيق: يوسف حسن عمر. ليبيا: منشورات جامعة قاريونس، ط١. ١٩٩٦م، ج١/ ٢٠.

وختامًا فإنَّ الذي أدّىٰ بالأصوليين إلىٰ هـذا المـذهب ـ وهـو استعمالهم (الكـلام) أو (الكلمة) بمعنىٰ (اللُّغة) ـ هو ملاحظتهم أنَّ الكلمات الثلاث (اللسان ـ واللغة ـ والكلام) تتفقُ علىٰ مَاهيّةٍ واحدةٍ؛ فهي تَعْنِي في مجملها مجمـوعةً مِن الرمـوزِ الصـوتية. كما أنَّ المُسلَّم به في عَصْرِنا الحـديث أنَّ الكـلامَ عبارةٌ عن «رُموزٍ صوتية يُعبَّرُ بِمُقْتَضاهَا عَن الفِكْرِ»(١).

والآن ينبغي علينا أنْ نتحدّثَ ـ أولًا وقبلَ كـل شيءٍ ـ عـن مفهـوم اللغـةِ عنـد إمَـامِ الأصوليينَ الإمام محمد بن إدريس الشافعيّ (ت٢٠٤هـ)؛ فهو ـ كما سبق القولُ ـ أوّلُ مَـنْ صنَّفَ مؤلَّفًا مستقلًّا في أصول الفقهِ، وكانَ العلماءُ قبلَه يجتهدون ويستنبطون، ولم يكن لهـم قانونٌ كُلِّيٌّ أو نظامٌ ثابتٌ أصيلٌ يعتمدون عليه، ويحتكمون في حالات الاختلاف إليه.

وقد كانَ الإمامُ الشافعيُّ حجةً في لغتِه، تُؤخَذُ منه اللُّغَةُ كما كانت تُؤخَذُ عَـن العـربِ الفُصحَاءِ في عصور الاحتجاج. قال الرازي: «اعلم أنَّ المتقدّمين مِن أئمّةِ اللُّغةِ والمتأخرين منهم اعترفوا للشافعيِّ بالتقدّمِ في عِلْمِ اللُّغَةِ، وأَقرُّوا له بكمالِ الفَصَاحةِ:

---

١ ـ محمـود أحمـد السـيد: اللغـة تدريسًـا واكتسـابًا. الريـاض: دار الفيصـل الثقافيـة، ١٩٨٨م، ص١٢ (نقلا عن تعريف ماكس موللر للكلام). غير أنَّ هناكَ مَنْ تنبّه مِن الأصوليين إلىٰ هذه التفرقة بين الكلامِ في عُرف النُّحـاة، والكـلام بمعنـىٰ اللغـة وأنـه عبـارة عـن مجموعـةٍ مـن الأصوات والحروف. مِن هؤلاء: شمس الدين أبو الثناء محمـود بـن عبـد الـرحمن بـن أحمـد الأصفهاني، في شرحه علىٰ كتاب ابن الساعاتي، حيث قال: «اعلم أنَّ الكـلامَ قـد يُطلـق علىٰ العبارة الدالة بالوضع تارةً، وعلىٰ مدلولِها القائم بالنفسِ تارةً... والكلامُ اللفظـيُّ قـد يُطلـق تارةً علىٰ مَا تألَّف مِن الحروفِ والأصواتِ مِن غير أنْ يدلَّ علىٰ شيءٍ، ويُسـمّىٰ مهمـلًا. وقـد يُطلق علىٰ مَا يدلُّ علىٰ شيءٍ؛ ولهذا يُقَالُ: كلامٌ مهملٌ، وكلامٌ غير مُهملٍ». انظـر: محمـود بـن عبد الرحمن الأصفهاني: بيان معاني البديع، تحقيق: حسام الـدين موسـىٰ محمـد. السـعودية: جامعة أم القرىٰ (رسالة دكتوراه)، ١٩٨٤م، ج١ق١/ ٥١٩.

نُقل عن الأصمعيِّ أنّه قالَ: قرأتُ ديوانَ الهذليين على شاب مِن شباب قريش، يُقَالُ له: محمد بن إدريس الشافعيّ. وحكى ابنُ دريد عن أبي حاتمِ السّجسْتَانيِّ، عن الأصمعيّ أنّه قالَ: قرأتُ شعرَ الشنفرى على محمد بن إدريس الشافعي. وحكى المبرِّدُ عن المازنيِّ أنّه كان يقولُ: قَوْلُ محمد بن إدريسَ الشافعيّ حُجّةٌ في اللُّغةِ. وكانَ الجاحظُ يقولُ: نظرتُ في كتبِ هؤلاء النابغةِ الذين نبغوا في العِلْمِ، فلم أرَ أحسنَ تأليفًا من المطّلبيّ؛ كأنَّ لسانَه ينظمُ الدُّرَّ. وروى غلامُ ثعلبٍ، قالَ: سمعتُ أبا العبّاس ثعلبًا يقول: العجبُ أنَّ بعضَ النَّاسِ يأخذون اللُّغةَ على الشَّافعيِّ وهو مِن بيتِ اللُّغةِ!! فالشافعيُّ يجبُ أنْ تُؤخذَ منه اللُّغةُ، لا أنْ تُؤخذَ عليه اللُّغة»[1].

واللُّغَةُ عند الشافعيِّ كانت مرتبطةً ارتباطًا وثيقًا بمفهومِه العام عن العربيّة؛ فهو لا يتناولها بشكلٍ مجرّدٍ جزئيٍّ، بل يتناولها في شكلِها الكُلّي العام، والذي عُرِفَ فيما بعد بـ (فقه اللُّغَةِ العَرَبيّةِ)[2]؛ وبالتالي فإنّنا لا نجدُ عنده مفهومًا محدّدًا للغة، كما هو الحال عند غيره من الأُصوليين الذين جاءوا مِن بعدِه، غير أنَّ ثمّة سماتٍ واضحةً يمكنُ مِن خلالها الاهتداءُ إلى مَفْهوم اللُّغةِ عند المؤسِّسِ الأوّل لعلم أصول الفقهِ، وهذه السماتُ هي:

أ - اللُّغَةُ ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ: فكلُّ فردٍ مِن أفرادِ الجماعةِ اللغويّةِ الواحدة يمتلكُ قدرًا مِن اللُّغَةِ، يمكنُه مِن خلاله أنْ يُشَارِكَ به ويتبادلَ به التواصلَ مع جماعتِه. يقول: «وهُم في العلمِ طبقاتٌ: منهم الجامعُ لأكثرِه، وإنْ ذهبَ عليه بعضُه، ومنهم الجامعُ لأقلّ ممَّا جمعَ غيرُه... وهكذا لسانُ العربِ عند خاصَّتِها وعامَّتِها: لا يذهبُ منه شيءٌ عليها، ولا يُطْلَبُ

١- فخر الدين محمد بن عمر الرازي: مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١. ١٩٨٦م، ص٢٣٩.

٢- انظر: حسنة عبد الحكيم عبد الله الزهار: اللغة عند الشافعيّ ممثلة لِلُغَةِ الأصوليين. صحيفة دار العلوم، العدد السادس عشر، ديسمبر ٢٠٠٠م.

عندَ غيرِها، ولا يَعْلَمُهُ إلا مَنْ قَبِلَهُ عنها»[1].

ب- شُموليّةُ اللُّغةِ: فاللُّغَةُ عند الشافعيِّ أعمُّ وأشملُ مِن العلوم الأخرى على اختلافِها. يقول: «وعِلْمُ أَكْثَرِ اللِّسَانِ في أكثرِ العربِ أعمُّ مِن علمِ أكثرِ السّننِ في العلماءِ»[2]، كَما أنّها لا تُدْرَكُ ولا تُسْتَوعَبُ كاملةٌ، ولكنْ يَأْخذُ كلٌّ منها بِطرَفٍ. يقول: «ولسانُ العربِ أوسعُ الألْسنةِ مذهبًا، وأكثرُ ها ألفاظًا، ولا نَعْلمُه يُحيطُ بجميعِ علمِه إنسانٌ غيرُ نبيٍّ... والعِلْمُ به عند العربِ كَالعِلْمِ بالسُّنّةِ عند أَهْلِ الفِقْهِ: لَا نَعْلَمُ رجلًا جمعَ السُّنَنَ فلمْ يذهبْ منها عليه شيءٌ»[3].

ج ـ اللُّغَةُ قَابلةٌ للتعلُّمِ: فإذا تعلّمَها غيرُ العربيِّ انتسبَ إلى العربِ، وصارَ مِن أَهْلِها، وهُوَ مَا قرّرَهُ ابنُ جنّي في القرنِ الرابعِ الهجريّ عند تعريفِه للنَّحو، وأنّ تعلُّمَها وسيلةٌ ليلحقَ مَنْ ليسَ مِن أَهْلِ اللُّغةِ العربيةِ بأهلها في الفصاحة؛ فينطقَ بها وإنْ لم يكن منهم[4]. يقول الإمام الشافعيُّ: «ولا يَشْرَكُها فيه إلا مَن اتَّبَعَها في تعلُّمِه منها، ومَنْ قَبِلَهُ منها فهو مِن أهلِ لسَانِهَا. وإنما صارَ غيرُهم مِن غيرِ أَهْلِه بِتَرْكِه، فإذَا صارَ إليه صَارَ مِن أَهْلِه»[5].

د ـ الإلمامُ باللُّغَةِ شرطٌ للأصوليِّ: فقد اعتبرَ الشافعيُّ العلمَ بلسانِ العربِ شرطًا رئيسًا لاجتهادِ الأصوليِّ، لا يَصِحُّ اجتهادُه مِن اسْتِحْسَانٍ أَوْ قِيَاسٍ أو غيرهما إلا بتوافر هذه المعرفة باللُّغَةِ لديه. يقول: «وكذلك لو كانَ حافظًا مُقصِّرَ العقلِ، أو مُقصِّرًا عن علمِ لسَانِ العَرَبِ ـ لم يَكُن له أنْ يقيسَ؛ مِن قِبَلِ نَقْصِ عقلِه عن الآلَةِ التي يجوزُ بها القِيَاسُ»[6]. حتى وإنِ اجتهدَ أحدُهم فأصابَ في اجتهاده، مِن غَيْرِ أنْ يملكَ ناصيةَ اللُّغَةِ كانَ اجتهادُه مردودًا عليه. يقول: «ومَنْ تكلَّفَ مَا جَهِلَ ومَا لم تُثْبِتْهُ معرفتُه كانت موافقتُه للصوابِ ـ إنْ

١- الرسالة، ص٤٣- ٤٤.
٢- المصدر السابق، ص٤٤.
٣- المصدر السابق، ص٤٢.
٤- انظر: الخصائص، ج١/ ٣٥.
٥- الرسالة، ص٤٤.
٦- المصدر السابق، ص٥١١.

وافقه مِن حيثُ لا يعرفُه ـ غيرَ محمودةٍ، والله أعلمُ، وكـانَ بـخطئِه غـيرَ مَعْـذُورٍ، إذا مَـا نـطقَ فيما لا يُحِيـطُ علمه بالفرقِ بين الخطأِ والصَّوَابِ فيه»[١].

هـ ـ ارتفاعُ القيمةِ الاجتماعيّةِ والسياسيّةِ لِلُّغَةِ: يذهبُ الشَّافعيُّ إلى أنَّ أيَّ لغـةٍ يمكـنُ أنْ ترتفعَ قيمتُها الاجتماعيةُ والسياسيَّةُ إذَا مَـا نـزلَ بهـا كتـابٌ مُقـدّسٌ ـ كـالقرآنِ مـثلًا ـ وحَرَصَ أهلُها على نشرِها، والارتفاعِ بها عَنْ حضـيضِ اللَّحْـنِ وبـراثنِ العُجْمَـةِ. يقـول: «ومَا ازدادَ مِن العِلْمِ باللِّسَانِ، الذي جعلَه اللهُ لسانَ مَنْ خَتمَ به نُبوّتَهُ، وأنزلَ به آخرَ كُتبِـه، كانَ خيرًا لهُ. كما عليه يتعلّمُ الصلاةَ والذكرَ فيها، ويأتي البيتَ ومَا أُمِرَ بإتيَانِـه، ويتوجّـهُ لِمَا وُجِّهَ لهُ، ويكونُ تبعًا فيما افتُرِضَ عليه ونُدِبَ إِلَيْهِ، لا مَتْبُوعًا»[٢].

و ـ وبالجملةِ فإنَّ الإمامَ الشافعيَّ تحدّثَ في مقدمة (الرسـالة) عـن موضـوعاتٍ هـي شديدةُ الصِّلَةِ بمفهومِ اللُّغةِ ودِلَالاتِها المختلفة، مثلما تحدّثَ ـ أيضًا ـ عن الترادفِ اللُّغويِّ، والمشتركِ اللَّفظيِّ، والمجاز[٣]. وهذا كلُّه يُمكن أنْ يُعطينَا تصوّرًا عامًّا لمفهومِ اللُّغةِ ومكانتِها البارزة عند الإمامِ الشافعيِّ، الذي يُعَدُّ ـ بحقٍّ ـ المؤسِّسَ الأوّلَ لِعِلْمِ أصول الفقه.

وإذا مَا انْتَقَلْنَا إلى الحَديثِ عن مَفْهومِ اللُّغَةِ عنـد علـماء أصـول الفقـه التـالين للإمَـامِ الشافعيِّ فإنّه يُمكن القولُ بأنَّ تعريفَاتِهِم لِلُّغَةِ تدورُ حولَ ثلاثةِ محاور رئيسةٍ، هي:

أ ـ المحورُ الأوّلُ: اللُّغةُ علاقةٌ قائمةٌ بينَ اللَّفظِ والمعنى.

ب ـ المحورُ الثَّاني: اللُّغةُ مجموعةٌ مِن الأصواتِ والحُروفِ.

ج ـ المحورُ الثَّالثُ: اللُّغةُ عبارةٌ عَنْ معانٍ قائمةٍ في النَّفسِ يُعَبَّرُ عنها بالكلامِ.

وسأحاول تفصيلَ ذلك وبيانَه فيما يلي مِـن سـطور؛ كـي تتضـحَ حقيقـةُ فَهْـمِ علـماءِ الأصولِ لِلُّغَةِ، والاهتداءُ إلى مدى استيعابِهم لها:

---

١ – الرسالة، ص٥٣.

٢ – المصدر السابق، ص٤٩، وانظر تعليقَ الشيخ أحمد شاكر في الهامش.

٣ – انظر ذلك في: المصدر السابق، ص٥٢.

المِحْوَرُ الأَوَّلُ: (اللُّغَةُ علاقةٌ قائمةٌ بينَ اللَّفظِ والمعنى):

وهو محورٌ عامٌّ، ومفهومٌ سائدٌ لدىٰ جُل الأصوليين، بل ليس مِن المبالغة أنْ نقولَ: إنَّ مُعْظَمَ كلامِ الأصوليين دارَ حول تلك العلاقة القائمة بين اللفظِ والمعنىٰ[١]؛ ومَا هذا إلا لِمَا يترتّب علىٰ ذلك مِن أثرٍ في فهم المضمون، وما يرتبطُ بالمعنىٰ مِن أحكامٍ دينيّة تحثُّهم علىٰ النَّظَرِ والتَّدْقيقِ.

ورغم ذلك فقد دار خلافٌ شديدٌ وجدلٌ كثيرٌ حولَ علاقةِ اللفظِ بالمعنىٰ في مفهومِ الكلامِ واللُّغة؛ فذهبَ جمهورُ الفقهاء والأصوليين إلىٰ أنَّ مُسمّىٰ الكلامِ للفظِ والمعنىٰ معًا، في حين رأىٰ أكثرُ المتكلِّمين أنَّ مُسمّىٰ الكلامِ هو اللَّفظُ فقط، وأمَّا المعنىٰ فليس جزأَه بل هو مدلولُه. أمَّا ابنُ كُلَّاب[٢] وأتباعُه فقد عكسوا الأمرَ؛ فذهبوا إلىٰ أنَّ مُسمّىٰ الكلامِ هو المعنىٰ فقط. ورأىٰ بعضُ أصحابِه أنَّ الكلامَ مشتركٌ بين اللفظِ والمعنىٰ، فيُسمّىٰ اللفظُ كلامًا حقيقيًّا، ويُسمّىٰ المعنىٰ كلامًا حقيقيًّا[٣].

ولعلَّ الذي أدّىٰ بالأصوليين إلىٰ هذا الخلافِ هو خشيةُ الوقوعِ في قضيّةٍ عَقديّةٍ مِن الطرازِ الأوّلِ، ضَلَّ في خضمّها كثيرٌ مِن الفِرَقِ والمذاهب. ألا وهي قضيّة الحديثِ عن

١- قالَ الإمامُ الجويني في (البرهان)، ج١/ ١٦٩: «اعلم أنَّ معظمَ الكلامِ في الأصولِ يتعلق بالألفاظِ والمعاني».

٢- عبد الله بن سعيد بن محمد بن كُلّاب (كرُمّان)، القطّان المصريُّ. شيخُ أبي الحسن الأشعري، وهو أحد المتكلمين المبرّزين في أيام المأمون. وإليه تُنسب جماعة (الكُلّابية). انظر ترجمته في: ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، د.ت، ج٤/ ٤٨٦- ٤٨٧.

٣- انظر تفصيل ذلك في: شرح الكوكب المنير، ج١/ ١٢٢ وما بعدها، وسيأتي مفصّلًا في المحور الثالث.

القرآنِ كلام الله تعالى: هل هو قديمٌ أو مخلوق؟ فمَنْ قالَ: إنَّ الكلامَ يُقْصَدُ به المعنى فقط، وأنَّ النَّظْمَ العربيَّ المُستخدم ليس كلامَ الله فقد سقطَ في دائرة خَلْقِ القرآنِ. ومِن ثَمَّ احترزَ السَّلفُ وجمهورُ الأصوليين مِن بعدِهم، فذهبوا إلى القولِ بأنَّ الكلامَ يُقْصَدُ به اللفظ والمعنى معًا. يقولُ التقيُّ السُّبكي فيما ينقلُه عنه ابنُ النجّار: «اتفقَ المسلمون على أنَّ القرآنَ كلامُ الله تعالى. فإنْ كانَ كلامُه هو المعنى فقط، والنَّظْمُ العربيُّ الذي يدلُّ على المعنى ليس كلامَ الله تعالى، كانَ مخلوقًا خَلَقَه اللهُ تعالى في غيرِه. فيكون كلامًا لذلك الغيرِ؛ لأنَّ الكلامَ إذا خُلِقَ في محَل كانَ كلامًا لذلك المَحل. فيكون الكلامُ العربيُّ ليس كلامَ الله، بل كلامَ غيرِه. ومِن المعلومِ بالاضطرارِ مِن دين الإسلامِ أنَّ الكلامَ العربيَّ الذي بلَّغَه محمّدٌ ﷺ عن الله تعالى، أَعْلَمَ أُمّتَه أنّه كلامُ الله تعالى، لا كلامَ غَيْرِه»[1].

وقد ألقى هذا الخلافُ بظلالِه على تعريفِ اللُّغَةِ عند الأصوليين فيما يخصُّ هذا الجانب. ويُعَدُّ أبو محمد عليُّ بنُ أحمد بن سعيد، ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) أوّلَ مَنْ عرَّفَ اللغةَ بالكلمةِ نفسِها ـ وكان قبل ذلك يُعبَّرُ عنها بكلماتٍ مثل: الكلام، واللسان، والتخاطب ـ كما أنّه يُعَدُّ أوّلَ مَن عرّفَ اللُّغَةَ على أساسِ تلك العلاقةِ بين اللَّفظِ والمعنى؛ فقال: «اللغةُ يُعَبَّرُ بها عن المُسميّات وعن المعاني المراد إفهامها، ولكل أُمّةٍ لغتُهم»[2]، كما ذهبَ في موضعٍ آخر إلى أنّها «الألفاظُ الوَاقعةُ على المُسمّيات»[3].

ثُمَّ جاءَ مِن بعدِه جمالُ الدين أبو عمرو عثمان بن عمر، المعروف بابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، فأَعْلى مِن قيمَة هذا المفهوم الخاص باللُّغَةِ على حِسَابِ مفاهيمَ أخرى

١- شرح الكوكب المنير، ج١/ ١٢٣- ١٢٤.

٢- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج١/ ٤٦.

٣- المصدر السابق، ج٥/ ١٢٦.

ذكرها الأصوليون قبل ابن حزم وبعدَه؛ فعرّفَ اللغةَ بأنّها: «كل لفظٍ وُضِعَ لمعنىً»(١).

ورغمَ وجازة تعريف ابن الحاجب للُّغة فقد أقرّه جمعٌ ممّن شرحَ مختصرَه الأصولي بعد ذَلِكَ، وخاضوا في شرحِه، بل وانطلقوا مِن خلالِه إلىٰ موضوعاتٍ أخرىٰ ذات صلةٍ به(٢).

ويؤكّدُ تاجُ الدين السُّبْكيُّ (ت٧٧١هـ) علىٰ هذا التعريفِ عندَ حديثِه عن الموضوعات اللغوية، فيُعرّفها في كتابِه (**جمع الجوامع في أصول الفقه**) بأنّها: «الألفاظُ الدالةُ علىٰ المعاني»(٣).

١- جمال الدين ابن الحاجب: منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل. القاهرة: مطبعة السعادة، ط١. ١٣٢٦هـ، ص١٢. وممّا يؤكّد صحة مَا ذهبنا إليه في بداية الفصل مِن أنَّ الأصوليين قد استعملوا (الكلام) للدلالة علىٰ مفهوم (اللغة) أنَّ ابنَ الحاجب الأصولي النحوي قد عرّف الكلمة المفردة في متن (الكافية في النحو) بالتعريف نفسه الذي عرّفه للغة في هذا المختصر الأصولي؛ فقال في (الكافية): «الكلمةُ لفظٌ وُضِعَ لمعنىً مفردٍ». انظر: شرح الرضي علىٰ الكافية لابن الحاجب، ج١/ ١٩.

٢- مِن ذلك: حديثهم عن لفظة (كلّ) الموجودة بالتعريف، وأنّها تفيد العموم والاستغراق، فلا تُذكر في الحدِّ لأنّه للماهيّةِ مِن حيث هي، وهل المراد بها هنا الكلّ الجمعي أو الكل بحسب الأفراد، وأنَّ الوضعَ في قولِه (وُضِعَ) هو اختصاصُ شيء بشيءٍ، بحيثُ إذا أُطلق الشيءُ الأول فُهِمَ منه الثاني ... وغير ذلك مِن موضوعاتٍ. انظر: شمس الدين أبا الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا. السعودية: جامعة أم القرىٰ، ١٩٨٦م. ج١/ ١٥٠- ١٥١؛ وعضد الدين عبد الرحمن الإيجي: شرح مختصر المنتهىٰ الأصولي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ٢٠٠٤م، ج١/ ٤٣٠- ٤٣١؛ وتاج الدين عبد الوهاب بن علي السُّبكي: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود. بيروت: عالم الكتب، ط١. ١٩٩٩م، ج١/ ٣٤٩- ٣٥٠؛ ومحمد ابن محمود البابرتي: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: ضيف الله العمري. السعودية: مكتبة الرشد، ط١. ٢٠٠٥م، ج١/ ٢٠٤- ٢٠٥.

٣- جمع الجوامع في أصول الفقه، ص٢٥.

ويأتي جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت٧٧٢هـ) ليؤكّدَ ـ هو أيضًا ـ على هذه العلاقة بين اللَّفْظِ والمعنى في تعريف اللغة؛ فيُعرّفها بقولِه: «اللُّغَاتُ عبارةٌ عن الألفَاظِ الموضوعةِ للمعاني»(١).

ثُمَّ سارَ على نَهْجِهم في تَعْرِيفِ اللُّغةِ ـ على أساس هذه العلاقة ـ عددٌ مِن أصوليّي الحنابلةِ، منهم: أبو الحسن علي بن محمّد البعلي، المعروف بابن اللحّام الحنبلي (ت٨٠٣هـ)، في كتابِه (**المختصر في أصول الفقه**)؛ قال: «ومِن لُطْفِ الله تعالى إحداثُ الموضوعات اللُّغويّة لِتُعَبِّرَ عمّا في الضمير. وهي أَفْيَدُ مِن الإشارةِ والمثالِ وأَيْسَرُ... والحدُّ [أي: حدُّ اللغةِ] كلُّ لفظٍ وُضِعَ لمعنىً»(٢).

وكذلك أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان المرداوي الحنبلي (ت ٨٨٥هـ)، في كتابِه (**التحبير شرح التحرير**). قال: «والقَوْلُ لفظٌ وُضِعَ لمعنىً ذهنيٍّ»(٣)، وعرّفه التعريفَ نفسَه ابنُ النجّار في (**شرح الكوكب المنير**)(٤).

وتناقَلَ الأصوليون هذا التعريفَ حتى وصل إلى المتأخرين مِنهم؛ فوجدنا أصوليًّا مثل محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) يذكر أنَّ «الموضوعات اللغوية هي كلُّ لفظٍ وُضِعَ لمعنىً»(٥).

١- نهاية السُّول في شرح منهاج الأصول، ج٢/ ١٢.

٢- أبو الحسن علي بن محمد بن علي البعلي الدمشقي، ابن اللحام الحنبلي: المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد مظهر بقا. السعودية: جامعة أم القرى، ١٤٢٢هـ، ص٣٨.

٣- أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان المرداوي: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وآخرَين. السعودية: مكتبة الرشد، ط١. ٢٠٠٠م، ج١/ ٢٨٦.

٤- شرح الكوكب المنير، ج١/ ١٠٥.

٥- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق: سامي العربي الأثري. الرياض: دار الفضيلة، ط١. ٢٠٠٠م، ج١/ ١٠٤.

وقد ألقى هذا المفهومُ بظلالِه على تعريف الأصوليين لألفاظِ اللُّغَةِ باعتبار وَضْعِهَا للمعنى، وتقسيمِهم إيّاها إلى: الخاص، والعام، والمشترك.

فلقد عرّفَ الأصوليون الخاصَّ بمجموعةٍ مِن التعريفاتِ متفقةِ المعنى مختلفةِ الألفاظ؛ حيث تدور كلُّها حول اللفظ الموضوع لمعنى مفرد على وجه الانفراد[1].

وكذلكَ عرّفَ الأصوليّون العامَّ بتعريفاتٍ اختلفت ألفاظُها، لكنّها اتفقت في المعنى؛ حيثُ تدورُ كلُّها حولَ اللَّفْظِ المستغرقِ لجمعٍ مِنَ الأسماء؛ إمّا لفظًا (نحو قولنا: زيدون ونحوه)، وإمّا معنىً (نحو: مَن ومَا ونحوهما)[2].

١- حيث ذهبَ الشاشي في أصولِه إلى أنّ الخاصَّ: «لفظٌ وُضِعَ لمعنىً معلومٍ أو لُمسمّى معلومٍ على الانفرادِ»؛ وذهب البزدوي إلى أنّه: «كلُّ لفظٍ وُضِع لمعنىً واحدٍ على الانفرادِ وانقطاع المشاركةِ، وكلُّ اسمٍ وُضِعَ لُمسمّى معلومٍ على الانفراد»؛ وذهب الكلوذاني إلى أنّه: «مَا وُضِعَ لشيءٍ واحدٍ». انظر تفصيل ذلك لدى: نظام الدين أبي علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي: أصول الشاشي، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ٢٠٠٣، ص١٣؛ وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، ج١/ ٤٩؛ وأبي الخطّاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني الحنبلي: التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة. السعودية: جامعة أم القرى (مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي)، ط١. ١٩٨٥م، ج١/ ٧١.

٢- فقد ذهبَ الشاشيُّ إلى أنّه: «كلُّ لفظٍ ينتظمُ جمعًا مِن الأفرادِ، إمّا لفظًا كقولنا: مسلمون، ومشرقون. وإمّا معنىً كقولنا: مَن ومَا»؛ وذهب البزدوي إلى أنّه: «كلُّ لفظٍ ينتظمُ جمعًا مِن الأسماء: لفظًا أو معنىً»؛ وذهب الرازي إلى أنّه: «اللفظُ المستغرقُ لجميعِ مَا يَصْلُحُ له بحسب وضعٍ واحدٍ». انظر تفصيل ذلك في: أصول الشاشي، ص١٤؛ وكشف الأسرار، ج١/ ٥٣؛ والمحصول للرازي، ج٢/ ٣٠٩.

أمَّا تعريفُهم للمُشتركِ فهو يدورُ حول اللَّفْظِ الواحدِ الدال على مَعْنيَيْنِ مختلفَيْنِ أو أكثر، بحيثُ يُحتَمل أنْ يكونَ كل واحدٍ هو المرادُ به على جهةِ الانفرادِ[1].

١- عرّفه السرخسيُّ بأنّه: «كلُّ لفظٍ يشتركُ فيه معانٍ أو أسامٍ لا على سبيل الانتظامِ، بل على احتمالِ أنْ يكونَ كلُّ واحدٍ هُو المراد على الانفراد، وإذا تعيّنَ الواحدُ مرادًا به انتفى الآخرُ»؛ وذهبَ الرازي إلى أنّه: «اللفظُ الموضوعُ لحقيقتَيْنِ مختلفتَيْنِ أو أكثر، وضعًا أولًا مِن حيثُ هما كذلك»؛ ورأى تقي الدين السُّبكي أنّه: «اللفظُ الواحدُ الدالُّ على معنيَيْنِ مُختلفَيْنِ أو أكثر، دلالةً على السواء عند أهل تلك اللغة». انظر: أصول السرخسي، ج١/ ١٢٦؛ والمحصول للرازي، ج١/ ٢٦١؛ والإبهاج شرح المنهاج، ج١/ ٢٤٨.

المِحْوَرُ الثَّانِي: اللُّغَةُ مجْمُوعةٌ مِنَ الأَصْوَاتِ والحُروفِ:

وهو مفهومٌ تأثّرَ فيه الأصوليُّون ـ إلى حدٍّ بعيدٍ ـ بتعريفِ اللُّغَويين للُّغَةِ على أساسِها التركيبيّ، وأنّها ـ كما ورد في تعريف ابن جني السابق ـ أصواتٌ يُعَبّرُ بها عَنِ الأغراضِ والحاجاتِ.

ويمكنُ القولُ بأنَّ هذا التعريفَ الذي تأثّر فيه الأصوليون باللُّغَويين يُعَدُّ مِن أكثرِ التَّعْريفات دقّةً ووضوحًا لِفَهْمِ طَبيعةِ اللُّغةِ؛ فهو يذكرُ كثيرًا مِن الجوانبِ المميّزةِ للُّغَةِ، كما أنّه ينصُّ على الوظيفةِ الاجتماعية للُّغَةِ في التعبير ونقلِ الفكرِ، ثُمَّ يُشِيرُ مؤخّرًا إلى أنَّ اللُّغَةَ تُسْتَخْدَمُ في المُجتمعات، ولكل قومٍ لغتهم الخاصة[1].

ولقد تنبّه الأصوليّون إلى قيمة اللُّغَةِ باعتبارها ظاهرةً اجتماعيةً، وأنها قد وُجِدَت لتلبيةِ حَاجة الجماعة، فهم يرونَ أنَّ السببَ في وضعِ اللُّغات: «أنَّ الإنسانَ الواحد لمّا خُلِقَ بحيثُ لا يمكنه أنْ يستقلّ ـ وحدَه ـ بإصلاح جميع مَا يحتاجُ إليه، فلا بُدَّ مِن جمعٍ عظيمٍ لِيُعينَ بعضهم بعضًا؛ حتى يتمّ لكل وَاحدٍ منهم مَا يحتاجُ إليه، فاحتاجَ كلُّ واحدٍ منهم إلى أنْ يُعرّفَ صاحبَهُ مَا في نفسِه مِن الحَاجاتِ. وذلك التعريفُ لا بُدَّ له مِن طريقٍ، وكانَ يُمكنُهم أنْ يضعوا غيرَ الكلامِ مُعَرِّفًا لما في الضميرِ: كالحركاتِ المخصوصةِ بالأعضاءِ المخصوصةِ ـ مُعرِّفاتٍ لأصنافِ الماهيّاتِ. إلا أنّهم وجدوا جَعْلَ الأصواتِ المُتقطِّعةِ طريقًا إلى ذلك أَوْلى مِن غيرها»[2]؛ ومن ثَمَّ وجدناهم يشيرون في تعريفاتِهم المختلفة لِلُّغَةِ إلى هذا المعنى، كما وجدنا إشاراتِهم المختلفةَ إلى عناصر السياق الحالي المختلفة (المتكلم والمخاطب)، وإلى القرائن الحالية المختلفة كالحسِّ والعقل والعُرف (العادة)[3].

١- انظر: علم اللغة العربية، ص٩ وما بعدها.

٢- المحصول في علم الأصول، ج١/ ١٩٣.

٣- انظر: محمد أحمد خضير: التركيب والدلالة والسياق. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط١. ٢٠١٠م. ص١٣٦- ١٣٧.

ويُعَدُّ أبو الحُسين محمد بن علي المعتزليُّ (ت ٤٣٦هـ) أوّلَ مَنْ تنبّه مِن الأصوليين إلى هذا المعنى؛ فقد عرّفَ الكلامَ (اللغةَ) بأنّه: «مَا انتظمَ مِن الحروف المَسْموعةِ المُتميِّزةِ»[١].

كما يذهبُ أبو الخطّاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي (ت٥١٠هـ) إلى أنَّ الكلامَ «مجموعُ أصواتٍ وحروفٍ تُنْبِئ عن مقصودِ المُتكلِّم»[٢].

ويعرّفها أبو الوفاء عليُّ بن عقيلٍ الحنبليُّ (ت٥١٢هـ) بأنّها: «الحُروفُ والأصواتُ المنظومة للتفاهمِ عمّا في النُّفوسِ مِنَ الأغراضِ»[٣].

أمّا الفخرُ الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) فقد كان أكثرَ الأصوليين تفصيلًا في الحديثِ عن مفهومِ اللُّغَةِ في كتابِه (**المحصول في علم أصول الفقه**)؛ فقد تحدّث في الباب الأول مِن كتابه عن (الأحكام الكُليّة للغات)، فتكلّم عن مفهوم (اللُّغَةِ) ـ وقد أطلقَ عليها مصطلح (الكلام)، وذكرَ أنَّ (الكلامَ) عند الأشاعرة ـ وقد سمّاهم المُحقّقين ـ قسمان: كلامٌ بالمعنى القائم بالنفسِ، وهو لا حاجة لذكرِه، والثاني يتعلّقُ بالأصواتِ المتعلّقة المسموعةِ. ثُمّ ارتضى لنفسِه ولكتابِه تعريفَ أبي الحسين المعتزليّ، قال: «والمعنى الأول [أي: المعنى القائم بالنفسِ] ممّا لا حاجةَ في أصول الفقه إلى البحث عنه، إنما الذي نتكلّمُ فيه القسم الثاني [أي: الأصوات المتعلّقة المسموعة]، فقال أبو الحسين: الكلامُ هو المنتظمُ من الحروف المسموعة المتميّزة المتواضع عليها، وربّما زِيدَ فيه فقال: إذا صدرَ عن قادرٍ واحدٍ»[٤].

١- المعتمد في أصول الفقه، ج١/ ١٤.

٢- التمهيد في أصول الفقه، ج١/ ٧٠.

٣- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي: الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ١٩٩٩م، ج١/ ٩٥.

٤- المحصول في علم الأصول، ج١/ ١٧٧ وما بعدها. وكذا ارتضى أبو منصور الحلّي هذا التعريف المعتزلي للغة في كتابِه (مبادئ الوصول إلى علم الأصول)، ص٥٩.

ويشيرُ ابنُ قدامةَ المقدسيُّ الحنبلي (ت٦٢٠هـ) إلى أنّها: «الأصواتُ المَسْمُوعةُ والحُروف المُؤلّفةُ»(١).

ويُعرّفها صفيُّ الدين عبدُ المؤمن بن عبد الحقِّ الحنبليُّ (ت٧٣٩هـ) بأنّها «المنتظمُ مِن الأصواتِ المسموعةِ، المعتمدةِ على المقاطعِ، وهي الحروفُ»(٢).

وختامًا؛ فقد نقلَ الإمامُ علاء الدين علي بن سليمان المرداوي الحنبلي (ت٨٨٥هـ) عَنْ الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) إمامِ أَهْلِ السُّنّةِ، والإمامِ محمد بن إسماعيل البُخَاري (ت٢٥٦هـ) إِمَامِ أهل الحديثِ، أنَّ الكلامَ «هو الحروفُ المسموعةُ مِن الصَّوْتِ»، وذلك في مُقابل رفضِهما أنْ يكونَ الكلامُ مشتركًا بين العبارةِ ومدلولِها(٣).

١- روضة الناظر وجُنّة المناظر، ص١٧٥.

٢- صفي الدين عبد المؤمن بن كمال الدين عبد الحق البغدادي الحنبلي: قواعد الأصول ومعاقد الفصول (مختصر تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل)، تحقيق: علي عباس الحكمي. السعودية: جامعة أم القرى (مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي)، ط١. ١٩٨٨م، ص٤٩- ٥٠.

٣- انظر: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ج٣/ ١٢٥٢- ١٢٥٤.

ثالثًا: المِحْورُ الثَّالثُ: اللُّغةُ عبارةٌ عَنْ معانٍ قائمةٍ في النَّفسِ يُعَبَّرُ عنها بالكلامِ:

وهو مفهومٌ ثالثٌ يُركِّزُ ـ أيضًا ـ على تلك العلاقةِ القائمة بينَ اللفظِ الظاهريِّ والمعنى الداخليِّ الذي يُعبَّرُ عنه بالكلامِ. غيرَ أنَّ هذا المفهومَ قَد أثارَ جدلًا شديدًا بين الأصوليين والفقهاءِ حول مَا يَصِحُّ أنْ يُطْلَق عليه مصطلح (الكلام): هَلْ هُوَ مَا يَتلفَّظُ به الإنسانُ عبر اللِّسَانِ مِن أصواتٍ وحروف (المعنى اللسانيّ)، أم هو مَا يدور في نفس الإنسان قبل أنْ تتلفَّظَ به جارحةُ اللسان (المعنى النفساني)، وما الذي يمكن أنْ يُقالَ عنه إنه حقيقيٌّ، والآخر مجازيٌّ؟

كل هذه التساؤلاتِ وغيرِها ناقشَها الأصوليّون في مؤلَّفاتهم، وكان الحافزُ الأوّلُ لهم هو ذلك المفهوم الثابت لِلُّغَةِ (الكلام) في أذهان بعضِهم، وتأثّرهم الشديد ـ في الوقت نفسِه ـ بتلك المذاهب الكلامية المختلفة، لا سيما إذا علمنا أنَّ بعضًا مِن هؤلاء الأصوليين هم في الوقت نفسه أقطابٌ لتلك المذاهب الكلامية. وأفصِّلُ ذلك فأقول:

لقد اختلف الأصوليّون حول تلك المعاني القائمة بالنَّفْسِ وتلكَ التي يُعَبَّرُ عنها بالكلام الظاهريّ (النطق)؛ فقال بعضهم: الكلامُ حقيقةٌ في النفسانيِّ مجازٌ في اللسانيِّ، وقال آخرون: إنّه حقيقةٌ في اللسانيِّ، مجازٌ في النفسانيِّ، وقال غيرُهم: بل هو مشتركٌ بينهما.

ورغمَ أنَّ الكلامَ بالمعنى القائم بالنَّفسِ ممّا لا حاجةَ في أصول الفقه إلى البحثِ عنه ـ كما ذكرَ الرازيُّ من قبل ـ وأنَّ الذي يُبْحَثُ عنه اللسانيُّ لأنه مَنَاطُ فَهْمِ الأحكام والأخذِ بها، على الرغم مِن ذلك فإنَّ الأصوليين لم يتركوا الحديثَ عنه، أو يركنوا إلى السُّكوتِ عنه وعدم بيان حُجَجهم في ذلك.

فالقَائلون بأنَّ الكلامَ (اللُّغَةَ) حقيقةٌ في النَّفسانيِّ مجازٌ في اللسانيِّ قد اعتمدوا على بعضِ الأدلةِ النَّقليّة في ذلك، منها:

أ- قولُه تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة، من الآية:٨].

ب- قولُه تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا﴾ [يوسف، من الآية: ٧٧].

ج- قولُ عمرَ بنِ الخطّاب ﷺ يوم السقيفة: «كنتُ زوّرتُ في نفسي كلامًا، فَسَبَقني إليه أبو بكرٍ».

د- قولُ الأخطلِ(١):

إنَّ الكلامَ لَفِي الفُؤادِ وإنَّما ... جُعِلَ اللّسانُ عَلَى الفُؤادِ دَلِيلَا(٢)

١- غيّاث بن غوث بن طارقة النصراني التغلبي، وكُنْيتُه أبو مالك. شاعرُ البيتِ الأُمويِّ وأحدُ المُبرّزين. قال فيه أبو عمرو بن العلاء: «لو أدركَ الأخطلُ يومًا واحدًا مِن الجاهليّةِ مَا فضَّلْتُ عليه أحدًا. تُوفّي عام ٩٢هـ. انظر ترجمته في: محمد بن سلّام الجُمحي: طبقات فحول الشُّعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٧٤، ج٢/ ٤٥١-٥٠٢؛ ابن قتيبة الدّينوري: الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢م، ج١/ ٤٨٣- ٤٩٦.

٢- لم أعثر على هذا البيت في ديوان الأخطل، بتحقيق مهدي محمد ناصر الدين. وإنما ورد منسوبًا إلى الأخطل عند ابن هشام الأنصاري في كتابه (شرح شذور الذهب)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار الطلائع، ٢٠٠٤م، ص٥٢، فضلًا عن كتب الأصول التي بين أيدينا. وأورده غيرَ منسوبٍ كلٌّ مِن: الجاحظ في (البيان والتبيين) ـ ولفظه: «من الفؤاد» ـ بتحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٧. ١٩٩٨م، ج١/ ٢١٨؛ وابن يعيش في (شرح المُفصّل). القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، د.ت، ج١/ ٢١؛ والفيومي في (المصباح المنير)، مادة (كلم).

وهذا الرأي قد نُسِبَ إلى بعضِ الأشاعرة، الذين وافقوا فيه إمامَهم أبا الحسن الأشعري في أحد أقواله[١].

أمّا القائلون بأنَّ الكلامَ (اللُّغَةَ) حقيقةٌ في اللِّسَانيِّ، مجازٌ في النَّفسانيِّ ـ وهُم المعتزلة، ووافقهم في ذلك بعضُ أئمةِ المسلمين وفقهائهم رغم اختلاف مقاصدِهم[٢] ـ

١- لإمامِ الأشَاعرةِ أبي الحسَنِ علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٢٤هـ) ثلاثةُ مذاهب في الكلامِ، تناقلَها بعدُ أتباعه وتلاميذه، وقد ارتضى بعضُهم أحدَها دون الآخر، وهي:
أ- أنَّ الكلامَ حقيقةٌ في الحروفِ المسموعةِ دونَ الصوتِ، وهُو مذهبُ أهل السُّنّةِ والجماعةِ أيضًا. ويُطلق على المعنى القائم في النَّفْسِ عند هؤلاء مجازًا.
ب – أنَّ الكلامَ حقيقةٌ في المعنى القائم بالنفسِ، وهو الذي ارتضاهُ الباقلانيُّ ، وتابعه إمام الحرمين في (البرهان)؛ حيث قالت الأشاعرة في هذا الصَّددِ: إنَّ «ذلك المعنى القائم بالنفسِ هو الكلام، والحروف والأصوات دلالاتٌ عليه ومُعرِّفات، وإنّه حقيقةٌ واحدةٌ هي الأمر والنَّهي والخبر والاستخبار، وإنّها صفاتٌ له لا أنواع، إنَّ عُبِّرَ عنه بالعربيّةِ كانَ عربيًّا، أو السّريانية كان سريانيًّا، وكذلك في سَائرِ اللُّغَاتِ، وإنّه لَا يتبعّضُ ولا يتجزّأ».
ج – أنَّ الكلامَ مشتركٌ بين المعنى القائم بالنَّفْسِ والعباراتِ؛ لِورودِه في كُلٍّ منهما، وهذا القول قد ارتضاهُ الغزالي في (المستصفى)، والرازي في (المحصول)، والجلال المحلّي في (شرح جمع الجوامع)، وابنُ السُّبكي في (الإبهاج). انظر: الأشباه والنظائر في أصول الفقه: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السُّبكي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩١م، ج٢/ ٦؛ والتحبير شرح التحرير، ج٣/ ١٢٤٨- ١٢٤٩، ١٢٧١.

٢- فقد نقل ابنُ النجّار عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني قولَه: «مذهبُ الشافعيِّ وسائر الأئمةِ في القرآنِ خِلافُ قول الأشعريّ، وقولُهم هو قولُ الإمامِ أحمد». كما ذكر عن الجويني أنَّ: الأشعريَّ خالفَ في مسألةِ الكلامِ قولَ الشّافعيِّ وغيرِه، وأنّه أخطأ في ذلك. انظر: شرح الكوكب المنير، ج٢/ ٣٨.

فقد استشهدوا بأدلّةٍ كثيرةٍ؛ فذكروا أنَّ الكلامَ - كما يقولُ السُّبكي - «في عُرْفِ النَّاس اللِّسانيُّ، وعليه يُحمل يمينُ الحالفِ»(١)، كما أنَّ المتبادرَ إلى فَهْمِ أهلِ اللُّغةِ مِن إطلاقِ الكلامِ إنما هو العبارة، والمُبادرةُ دليلُ الحقيقةِ. كذلك ذكروا أنَّ الكلامَ - مِن وجهةِ نظرِهم - مُشتقٌّ مِن (الكَلْمِ) لتأثيرِه في نفسِ السَّامعِ، والمؤثِّرُ في نفسِ السَّامعِ إنما هو العبارات، لا المعاني النفسيّةِ بالفعلِ، فكانت أَوْلَى بأن تكونَ حقيقةً(٢).

كذلك اتفقَ المعتزلةُ وأهلُ السُّنَّةِ على دَحْضِ حُجَجِ الفريقِ الأوّل القائل بحقيقة الكلام النَّفساني، فذكروا أنَّ ما استشهدوا به مِن آيات قرآنية يُحمَلُ على سبيلِ المجازِ لا الحقيقةِ، وأنَّ قَوْلَهُ تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة، من الآية:٨] قولٌ مُقيّدٌ، فهو مجازٌ، وهو الجوابُ عن الإسرار والجَهْرِ. وكذلك حمَلَ فريقٌ منهم قولَه تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا﴾ [يوسف، من الآية: ٧٧] على المجاز أيضًا، في حينِ ذهب البعضُ إلى أنّه قولٌ بحروفٍ وأصواتٍ خفيّةٍ، وذلك على نمط تأويلهم لقولِه تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون، الآية:١](٣).

وأمَّا الأثرُ المَنْسُوبُ إلى عُمرَ بنِ الخطّاب: «كنتُ زوّرْتُ في نفسي كلامًا، فَسَبَقني إليه أبو بكرٍ»، فيذكرُ الرازيُّ أنَّ معناهُ: «خَمَّرْتُه، كَمَا يُقَالُ: قَدّرتُ فِي نَفْسِي داَرًا وبِناءً»(٤)، أو أنَّ (زَوَّر) - كما يقول المرداوي - بمعنى: «صوّرَ مَا يُرِيدُ النُّطْقَ به، أو كقولِ القائل: زوّرتُ في

١- الأشباه والنظائر، ج٢/ ٦.

٢- انظر: نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري: شرح مختصر الروضة (شرح البُلبل)، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ١٩٨٨م، ج٢/ ١٤.

٣- انظر: التحبير شرح التحرير، ج٣/ ١٢٧٦.

٤- المحصول في أصول الفقه، ج٢/ ٢٧.

نفسي نبأً أو سَفرًا»[١]؛ لذلك فإنَّ قَوْلَ عمر بن الخطاب يُحْمَل على: كنتُ قَدْ هَيَّأْتُ في داخلي كلامًا للنُّطقِ به، فسبقني إليه أبو بكرٍ فنطقَ به.

وأمَّا بيتُ الشِّعْرِ المُنْسُوب للأخطل فقد اختلفت فيه أقوالُ القادحين؛ فبعضُهم قالَ: إنَّ هذا البيتَ لا نُسلِّمُ أنْ يكونَ عربيًّا محضًا، فهو موضوعٌ على الأخطل. ولو سلّمنا بذلك فالمشهور فيه: «إنَّ البيانَ لفي الفؤادِ»، ورغم ذلك كلِّه فهو مجازٌ عن مادة الكلامِ، وهي التصوّراتُ المُصحّحةُ؛ إذ مَنْ لا يتصوّرُ معنى مَا يقولُ، لا يُوجَدُ منه كلام[٢].

أمَّا أصحابُ الفريقِ الثالثِ القائل باشتراك الكلامِ بين المعنى النفساني الداخليّ والمعنى اللساني الخارجي ـ وهم متأخرو الكُلّابية وبعضُ الأشاعرةِ وأَهْلِ السُّنّةِ ـ فقد رأوا أنّ الكلامَ قد يُطْلَقُ على الألفاظِ الدالةِ على مَا في النفس، نحو قولك: سمعتُ كلامَ فلان وفصاحتَه، وقد يُطْلَق على مَدْلُولِ العِبَارات، وهي المعاني التي تدورُ في النفس، كما قال الشَّاعرُ:

إنَّ الكلامَ لَفِي الفُؤادِ وإنَّما ... جُعِلَ اللّسَانُ عَلَى الفُؤادِ دَلِيلَا[٣]

ويوضّح الرازي هذا الاشتراكَ بين المعنيَيْنِ، فيذكر أنَّ الشخصَ إذا قالَ لغيرِه: اسْقِني ماءً، فقبل أنْ يتلفّظَ بهذه الصيغةِ قامَ بنفسِه تصوّرُ حقيقةِ السَّقي، وحقيقةِ الماء، والنِّسبةِ بينهما. فهذا هو الكلامُ النفسيُّ والمعنى القائمُ بالنَّفسِ، وصيغة قوله: اسْقِني ماءً، عبارةٌ عنه ودليلٌ عنه[٤].

١- التحبير شرح التحرير، ج٣/ ١٢٧٦.

٢- انظر: المحصول في أصول الفقه، ج٢/ ٢٨؛ وشرح مختصر الروضة، ج٢/ ١٥.

٣- انظر: المستصفى في أصول الفقه، ج١/ ١٩٠-١٩١.

٤- انظر: محمد بن عمر الرازي: الأربعون في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١. ١٩٨٦م، ج١/ ٢٤٤؛ والتحبير شرح التحرير، ج٣/ ١٢٥٠.

عَوْدٌ إلى التَّعْرِيفِ:

ويُعَدُّ القاضي أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلّانيُّ الأشعريُّ (ت٤٠٣هـ) أوّلَ مَنْ قامَ بتعريفِ اللُّغَةِ على أَسَاسِ هذه العلاقةِ القائمة بين المعنى القائم بالنفس ومَا يُعبّرُ عنه بالأصواتِ؛ حيثُ ذهبَ في كِتابِه (التقريب والإرشاد الصغير) إلى أنَّ اللُّغَةَ - وعبّر عنها بالكلام - «معنىً قائمٌ بالنفسِ يُعبَّرُ عنه بهذه الأصوات المقطّعة والحروف المنظومة»[١]، ويمكنُ فَهْمُ هذا التعريفِ في إطَارِ تلكَ الخلفيّةَ العقديّةَ الأشعريّة لأبي بكرٍ الباقلّاني.

ثُمَّ يأتي أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ) فيذهب المذهبَ نفسَه الذي ذهبَ إليه الباقلاني؛ حيث يقرّرُ أنَّ «الكلامَ هو القولُ القائمُ بالنفسِ، وإنْ رُمنَا تفصيلًا فهو القولُ القائم بالنفسِ الذي تدلُّ عليه العباراتُ، ومَا يُصطلَحُ عليه مِن الإشاراتِ»[٢].

أمَّا حُجّةُ الإسلامِ أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) فهو يُرَكِّزُ في المقام الأول على المعنى النفسيِّ للكلام، دون الإشارةِ في التعريفِ نفسِه إلى تلكَ الوسيلةِ التي تُظْهِر هذا المعنى الداخليّ، والمتمثلة في الألفاظِ والعِبَاراتِ المسموعةِ؛ فيرى أنَّ الكلامَ (اللُّغَة) «معنىً قائمٌ بالنفسِ على حقيقةٍ وخاصيّةٍ يتميّزُ بها عمّا عداه». ثُمّ يقول: «وأمَّا العِبَاراتُ فهل تُسمّى كلامًا مجازًا أو حقيقةً؟ تردّدَ فيه شيخُنا أبو الحسن، وهو متلقى مِن اللغة»[٣].

ويرى أبو الثناء محمودُ بنُ زيدٍ اللامشيُّ الحنفيُّ الماتريديُّ (كان حيًّا ٥٣٩هـ) أنَّ الكلامَ «معنى قائمٌ بالمتكلِّم يُنَافِي صفةَ السُّكوتِ والطُّفوليّة والخرس... وهذه العِباراتُ

١- التقريب والإرشاد (الصغير)، ج١/ ٣١٦.

٢- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الإرشاد في أصول الفقه. تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص١٠٤.

٣- المنخول مِن تعليقات الأصول، ص٩٨.

دَلالاتٌ عليه في الشاهِدِ والغائب جميعًا»[١]، وهو بعبارتِه الأخيرةِ: «العبارات دلالاتٌ في الشاهِدِ والغائبِ» يحترز مِن الوقوعِ في شُبَهِ المعتزلة الذين يرونَ أنَّ الكلامَ نفسُ هذه العبارات المنظومةِ في الشاهِدِ والغائب جميعًا؛ ومِن ثَمَّ وقعوا في دائرة خَلْقِ القُرآنِ، فقالوا ـ على حدِّ قولِه ـ إنَّ كلامَ الله تعالى مُحدثٌ ومَخلوقٌ[٢].

وختامًا يؤكّدُ نجمُ الدّينِ سُلَيمانُ بنُ عبدِ القويّ بنِ عبد الكريم الطُّوفي الصَّرْصَريّ (ت٧١٦هـ) في مختصره لكتاب (روضة الناظر)، على أنَّ اللغةَ «هي الألفاظُ الدالّةُ على المعاني النفسية واختلافها لاختلاف أمزجةِ الألسنةِ»[٣].

- مَفاهيم أخرى للُّغةِ:

وهي مفاهيمُ لِلُّغَةِ ذكرها كلٌّ مِن: الشيرازيّ، والسَّمعاني، والقرافي في مؤلَّفاتِهم، لا يُمْكِنُ تَصْنيفُها تحت أيِّ محورٍ مِن المحاور الثلاثة سالفة الذكر، وفي الوقتِ نفسِه لا يُمْكِنُ إغفالُها في هذا المَبْحثِ.

أمَّا أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ الشيرازيّ (ت٤٧٦هـ) فيُعرّفها بأنَّها «مَا تخاطبَ به العربُ مِن اللُّغاتِ»[٤]، ثُمَّ يُقسّمها بعد ذلك إلى قسمَيْنِ: قسمٍ يُفِيدُ معنىً واحدًا؛ فيُحْمَلُ على مَا وُضِعَ له اللَّفْظُ، كالرَّجُلِ، والفَرَسِ، والتَّمْر. والقسم الثَّاني: مَا يُفِيدُ معانيَ مختلفةً،

١- محمود بن زيد اللامشي: كتاب في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد تركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١. ١٩٩٥م، ص٣٧-٣٨.

٢- انظر: كتاب في أصول الفقه، ص٣٨.

٣- سليمان بن عبد الكريم الطوفي: البلبل في أصول الفقه. الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ط٢. ١٤١٠هـ، ص٣٦.

٤- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللُّمع في أصول الفقه، تحقيق: محيي الدين ديب، وعلي بدوي. دمشق: دار الكلم الطيب، ط١. ١٩٩٥م، ص٤١.

وهو مَا يُسمّىٰ بـ (المشترك اللّفْظيّ)؛ حيثُ يُحْمَل علىٰ معنىً بعينِه دون الآخر إذا دلَّ دليلٌ علىٰ ذلك[١].

وعرّفَ أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت٤٨٩هـ) اللُّغةَ في إطَارِ ردِّه علىٰ مَنْ أَدْرجَ اللُّغَةَ ضمن الأصول الكليّةِ للفقه، وهي التي حَصَرَهَا هو في أربعةِ أصولٍ: الكتابِ، والسُّنّةِ، وإجماعِ الأُمّةِ، والعِبْرةِ. فذهبَ إلىٰ أنَّ اللغةَ هي: «مَدْرجَةُ اللّسانِ، ومظنّةٌ لمعاني الكلامِ، وأكثرُ مَا فيها: أنها عبارةٌ عَنِ الشيء باسمِه، وتمييزٌ له عَنْ غيرِه بوصفِه»[٢].

ولا يُفْهَم مِن كلامِه هذا أنّه يُقلّلُ مِن قيمةِ اللغةِ وأهميتِها؛ فإنَّ الناظرَ إلىٰ كِتابِه (**قواطع الأدلة**) ومَا حواه مِن موضوعاتٍ لُغَويّة ونحويّة ـ كحديثِه عن أقسامِ الكلامِ مِن جهةِ الاستعمالِ واللّفظِ والمعنىٰ، وتفصيلِه الدقيق عند حديثِه عن حروفِ المعاني مع إيراد قولِ النُّحاةِ فيها، وكذلك حديثه عن نَشْأةِ اللُّغةِ، واستشهاده الكثير بالأمثال العربية والشواهد اللُّغويّة ـ كلُّ ذلك يُؤكّدُ علىٰ دَوْرِ اللُّغةِ عندَ السَّمعاني. غير أنّه رفضَ أنْ تكونَ اللُّغَةُ أصلًا كُليًّا مِن أُصولِ الفقه، وهو مَا ذهب إليه جمهورُ الأصوليين أيضًا، الذين اعتبروا اللغةَ مَنْهلًا تُسْتَمَدُّ منه الأحكامُ.

وأمّا شِهَابُ الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ) فيركّزُ في تعريفِه لِلُّغةِ علىٰ أسَاس ذلك التقسيمِ النَّحويِّ للألفاظ، التي تنقسمُ إلىٰ مفردٍ، ومركّبٍ؛ فيذهب إلىٰ أنَّ «لغة القومِ: هي مَا اصطلحوا عليه مِن الألفاظِ في المقاصد: مفردًا أو مركبًا»[٣].

١- اللُّمع في أصول الفقه، ص٤١-٤٢.

٢- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني: قواطع الأدلّة في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله حافظ الحكمي. السعودية: مكتبة التوبة، ط١. ١٩٩٨م، ج١/ ١٣- ١٥.

٣- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض. السعودية: مكتبة نزار، ط١. ١٩٩٥م، ج١/ ٤٣٠.

وبعدُ؛ فقد رأينا كيف تنوّعت نظرةُ علماء أصول الفقه للُّغةِ وتعريفِهم إيَّاها تبعًا لاختلافِ مدارسِهم ومذاهبِهم، لكن أحدًا منهم لم يُنَادِ بعدمِ تناولها في كُتبِ الأصول، بل بلغَ الأمرُ أنْ خاضُوا في موضوعاتٍ لم يَخُض فيها علماءُ اللُّغةِ أنفسهم، أو على أقل تقديرٍ: لم يتناولها اللغويون بالتعمُّقِ نفسِه الذي تناولَه علماءُ الأصول.

لكنَّ نظرةَ الأصوليين في ترتيب هذه القضايا اللُّغوية في كتبِهم قد اختلفت باختلافِ نظرتِهم لموضعِ أهميتِها مِن البحثِ؛ فقد اعتبرها بعضُهم مِن المُقدّمات اللازمة للأصولي، ومِن ثَمَّ جاءت في مقدمات التأليف. ومِنهم مَن رآها لازمةً في تبيين ألفاظِ كتابِ الله، وأنَّ الاستدلالَ به متوقّفٌ على فَهْمِ اللُّغةِ؛ ومِن ثَمَّ تناولها في مُقَدّمةِ الحديث عن الدليل الأول (الكتاب). أمَّا مَنْ رآها ذات علاقة وثيقةٍ بدلالةِ العام والخاص فقد تحدث عنها في مباحث العموم والخاص[1]... وهكذا نرى أنّ مباحث اللُّغة والتعريف بها والحديث عن قضاياها المختلفةِ لم تُتَناوَلْ في موضعٍ واحدٍ مِن كتبِ الأصوليين، بل هي دائرةٌ في ثنايا كُتب علماء الأصول، كُل يتناولها بحسبِ نظرتِه إليها.



---

١ – انظر: ثروت السيد عبد العاطي رحيِّم: القضايا المشتركة بين النُّحاةِ والأصوليين (دراسة مقارنة). رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، ٢٠١٠م، ص٢٠٢.

الفَصْلُ الثَّاني
(اللُّغَةُ العَرَبيّةُ.. تَوْقِيفيَّةٌ أَمِ اصْطلَاحِيّةٌ؟)

يُعَدُّ الحَديثُ عَنْ نشأةِ اللُّغةِ (أيّ لُغَةٍ) مِن أقدمِ الموضوعاتِ والأفكارِ التي طرقَها الفِكْرُ الإنسانيُّ؛ فسبقَ أنّ تناولَه الهُنودُ واليُونانُ قبل انبعاثِ الحَضَارةِ الإسلاميّةِ بقرونٍ. ويكفي أنْ نعرفَ أنَّ أهمّ المشاكلِ التي لفتت أنظارَ اليونانيين هي موضوع اللُّغةِ نفسِها، وهل هي أمرٌ طبيعيٌّ أو عُرْفيٌّ ناتج عن اتفاق البشر، بل ظل التفكيرُ في شأنِ اللغة دائرًا حتى انقسمَ عُلماء اليونان إلى قياسيين Analogists وشذوذيين Anomalists؛ «فقال الأولون: إنَّ اللُّغةَ فطريّة وقياسية ومنطقية، وقال الآخرون: إنّ عدم اطرادِ اللُّغةِ خيرُ دليلٍ على بُطلانِ الرأي الأوّل»(١).

وَقَدْ تطوّرَ هذا الحديثُ عن نشأةِ اللُّغةِ في ظل الحضارة العربية والإسلامية ليتطبّعَ بهذا الطَّابعِ الإِسْلَاميِّ، ولينطلقَ مِن مفاهيمَ ـ دينيةٍ وعقليّةٍ ـ ثابتةٍ لدى فِكْرِ العُلماءِ المسلمين ووجدَانِهم.

وهَذا الكلامُ وإنْ طرقَه عُلَماءُ فقه اللُّغةِ العربية أوّلًا فإنه يمكن القولُ بأن اختلافَ عُلَماءِ أُصولِ النَّحوِ حَوْلَ نَشْأةِ اللُّغةِ، وكَوْنِها تَوْقيفيّةً أو اصطلاحيّةً ـ لم يكُن إلَّا نتاجًا طبيعيًّا لاختلافِ عُلماءِ أصولِ الفقه أنفسِهم. بل لا يكونُ المرءُ مُغاليًا إذا أقرّ بأنَّ جِمَاعَ مَا ذَكَرَه عُلَماءُ أُصُولِ النَّحْوِ وفقهِ اللُّغَةِ ـ فيما بعد ـ مَا هُوَ إلا تكْرَارٌ لِكلامِ الأصوليين وما دارَ في أَرْوقتِهم مِن خِلافٍ، ولعل ذلك وأمثالَه هو مَا كانَ يُصرّحُ به أحدُهم، حيثُ ذهبَ إلى أنَّ «أُصولَ اللُّغةِ محمولةٌ على أُصولِ الشَّريعةِ»(٢).

---

١ - أحمد مختار عمر: البحث اللُّغوي عند العرب (مع دراسة لقضية التأثير والتأثّر). القاهرة: عالم الكتب، ط٥. ١٩٨٥م، ص٦١ - ٦٢.

٢ - الاقتراح، ص٢٠٢.

وَيَنْبَغِي قبلَ الحَديثِ عَنْ جُهودِ الأُصوليّينَ في هذا الجَانبِ، وقَبْلَ الخوضِ في مناقشاتِهم وأدلّتِهم أنْ نعترفَ ابتداءً بأنَّ أوّلَ مَنْ أَثَارَ هذه القضيّةَ هُم عُلَماءُ فقهِ اللُّغةِ أنفسُهم، وفي مقدّمتهم أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ) في كتابه (**الصَّاحِبي في فقه اللُّغةِ العربيّةِ ومسائلِها وسننِ العربِ في كَلامِها**)؛ حيثُ جعلَ البابَ الأوّل مِن كتابِه هذا بعنوان: (باب القَوْلِ على لُغَةِ العَربِ: أتوقيفٌ أم اصطلاحٌ). ثُمَّ أخذَ في إيرادِ الأدلّةِ والنُّقولِ المختلفةِ لإثباتِ صِحّةِ مَا ذهبَ إليه، وهو أنَّ اللغةَ توقيفٌ مِنَ الله تعالى؛ قال: «إنَّ لغةَ العربِ توقيفٌ؛ ودليل ذلكَ قولُه جلّ ثناؤه: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة، من الآية: ٣١] فكانَ ابنُ عبّاسٍ يقولُ: علّمَه الأسماءَ كلَّها، وهي هذه التي يتعارفُها الناسُ، مِن: دابةٍ، وأرضٍ، وسهلٍ، وجبلٍ، وحمارٍ، وأشباه ذلك مِن الأُممِ وغيرِها. وروى خُصَيْف عن مجاهدٍ قال: علَّمَه اسمَ كلِّ شيءٍ، وقال غيرُهما: إنَّما علَّمَه أسماءَ الملائكةِ، وقال آخرون: علَّمَه أسماءَ ذُرّيتِه أجمعين. والذي نذهبُ إليه في ذلك مَا ذكرنَاهُ عن ابنِ عبّاسٍ»[١].

والأمرُ يختلفُ - بطبيعةِ الحَالِ - عندَ عُلَماءِ أصولِ النَّحوِ، لا سيّما بعدَ نُموِّ عِلْمِ النحوِ واكتمالِ مسائلِه وقضَاياه بالقدرِ الذي يسمحُ ببزوغِ أصولِه الفلسفيّةِ الكُليّةِ؛ ومِن ثَمَّ اتّسعت الآراءُ عندَهم حولَ نشأةِ اللُّغة وتأصيلِها. لكنَّ ذلك - في الوقتِ نفسِه - لم يمنعْهم مِن إِظْهَارِ الحَيْرةِ وإبداءِ التردُّدِ وعدمِ الجَزْمِ برأيٍ بعينِه.

وخيرُ مثالٍ على ذلك مَا وردَ على لِسَانِ أبي الفتحِ عُثمان بن جني (ت٣٩٢هـ) في كتابِه (الخصائص)؛ فبعدَ أنْ ارتضى قَوْلَ أَكْثرِ أهلِ النَّظَرِ «على أنَّ أصلَ اللُّغةِ إنما هي تواضعٌ واصطلاحٌ، لا وحيٌ وتوقيفٌ»[٢]، مُخالفًا في ذلك رأيَ شيخِه أبي علي الحسن بن أحمد

١- أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق: السيد أحمد صقر. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة (سلسلة الذخائر)،٢٠٠٣م، ص٦.

٢- الخصائص، ج١/ ٤٠.

الفارسي (ت٣٧٧هـ) القائل بالتَّوقيفِ والوَحْيِ مِن عند الله - لم يلبث ابنُ جني أن انتقل إلى رأيٍ ثانٍ وَجَدَه مقبولًا عندَه؛ يقول: «وذهبَ بعضُهم إلى أنَّ أصلَ اللُّغاتِ كلِّها إنما هو مِنَ الأصواتِ المسموعاتِ، كدَوِيِّ الرِّيح، وحنين الرعدِ، وخَريرِ الماءِ، وشَحيج الحمار، ونَعيق الغُرابِ، وصهيل الفَرس، ونَزِيبِ الظبي ونحو ذلك. ثُم وُلِدَتِ اللُّغَاتُ عن ذلك فيما بعد. وهذا عندي وجه صالحٌ، ومذهبٌ مُتَقبَّلٌ»[1].

ثُمَّ يَرْجِعُ ابن جنّي ثالثًا إلى كلامِ شَيْخِه أبي علي الفارسي، مُستندًا في ذلك على «وَاردِ الأخبارِ المأثورة بأنّها مِن عِنْدِ الله جلّ وعزّ»[2]؛ ومِن ثَمَّ يقوى في نفسِه اعتقادُ كون اللُّغَةِ توقيفًا مِن الله، وأنّها وحيٌ.

وأخيرًا يقفُ ابنُ جنّي في ختامِ حديثِه المُطوّل عَنْ أصلِ اللُّغةِ موقفَ المُتحيِّرِ المُتردّد، الذي لا يكادُ يستقرُّ على رأيٍ بعينِه حتى تدفعَه حُجَجٌ أخرى إلى القولِ بالرأي الثاني. يقول: «فأقفُ بين تين الخَلّتَيْنِ حسيرًا، وأكاثرُهما فأنكفئ مكثورًا. وإن خطرَ خاطرٌ فيما بعد يُعلّقُ الكفَّ بإحدى الجهتَيْنِ، ويكفُّها عن صَاحبتِها، قُلْنَا به»[3].

هذا موقفُ إِمَامِ عِلْمِ أُصول النَّحوِ، وهو يدلُّ دلالةً واضحةً على تَساوي كِفّةِ كُلِّ مذهبٍ مِن وِجْهَةِ نظرِ عُلماءِ أُصولِ النَّحوِ، وعدمِ رجحان كِفّةِ مَذْهبٍ على حِسَابِ بَقيّةِ المذاهب.

أَمّا عُلَمَاءُ أصولِ الفقهِ فالأمرُ يختلفُ عندهم اختلافًا بيّنًا؛ فقد اختلفت آراؤهم وتفرّعت حُجَجُهم حَوْلَ هذه القَضيّةِ؛ فذهبَ كُلُّ فريقٍ إلى رأيٍ بعينِه، مُدعّمًا رأيَه هَذَا بأدلةٍ نقليّة وعقليّةٍ، أو إحداهما، ومُتخذًا دحضَ حُجّةِ الرأي الآخر وسيلةً لتقويةِ مَا ذهبَ إليه.

١- الخصائص، ج١/ ٤٦-٤٧. ٢- المصدر السابق، ج١/ ٤٧.

٣- المصدر السابق، نفسه.

وعلىٰ الرغمِ مِنْ تشعُّبِ تلك الآراء وتعدُّدِها فإنّه يُمكن تقسيمُ أصحابِها إلىٰ[1]:

١- قائلين بأنَّ اللُّغَةَ توقيفٌ مِن عِنْدِ الله.

٢- قائلين بأنَّ اللُّغَةَ وَضْعٌ واصطلاحٌ بين البشرِ.

٣- قائلين بجوازِ الجَمْعِ والدَّمجِ بينَ المذهبين في نَشْأةِ اللُّغَةِ: التوقيفِ والاصطلاحِ.

٤- قائلين بأنَّ اللغةَ بعضُها توقيفيٌّ، وبعضُها الآخر وضعٌ واصطلاحٌ بين البشر.

٥- قائلين بالسُّكوتِ والوَقْفِ وعَدمِ ترجيحِ رأيٍ علىٰ آخر.

٦- مُتَحيّرين، يقولون بالوقفِ إنْ كان المطلوبُ هو اليقين، وبالتوقيف والوحيِ إن كان المطلوبُ هو الظنّ.

ويُحاولُ الباحثُ ـ إن شاءَ اللهُ ـ فيما يلي مِن صفحات مناقشةَ كُلِّ رأيٍ مِن هذه الآراء مع ذكرِ مَا يستندُ إليه أصحابُه مِن أدلّةٍ نقليّةٍ وتأويلاتٍ عقليّةٍ، ودَحْضِهم لحُجَجِ الآخرين، مِن أجلِ الارتفاعِ برأيِهم دونَ رأيِ الآخرين:

١- اختلفَ الأصوليّون في عَددِ هذه الآراء وإيرادها في كُتبهم؛ فمنهم مَنْ اكتفىٰ بإيراد التوقيف والاصطلاح والوقف ـ وهم الأكثرون ـ ومِنهم مَنْ عدَّ مذهبَ عبّاد بن سليمان الصَّيْمري المعتزلي (ت٢٥٠هـ)، القائل بأنّ الألفاظَ تدلُّ علىٰ المعاني بذواتِها، رأيًا داخلًا في هذا الباب، ومنهم مَنْ أدخلَ الرأيَ القائل إنّ بعضها توقيفٌ وبعضها اصطلاحٌ. لذا فقد أفردَ الباحثُ كلَّ رأيٍ علىٰ حدةٍ مع إيرادِ مصادر هذا الرأي ومظانّه المختلفة، وسيتمُّ الحديثُ مفصّلًا عَنْ رأي عبّادٍ الصَّيْمريِّ في الفصل الخامس مِن الدراسةِ.

أولًا: القائلون بأنَّ اللُّغةَ توقيفٌ مِن عند الله:

يُعَدُّ الإمامُ أبو الحسَنِ عليُّ بنُ إسماعيلَ بنِ إسحاقَ الأشعريُّ، صَاحبُ المذهبِ (ت٣٢٥هـ)[١] أوّلَ مَنْ عبّرَ عَنْ هذا القولِ؛ حيثُ ذهبَ ـ هُوَ ومَنْ وافقَه مِن بعدِه ـ إلى أنَّ الوَاضِعَ هُو اللهُ تعالى، «ووَضْعُه متلقىً لنا مِن جهةِ التوقيفِ الإلهيّ: إمَّا بالوحيِ، أو بأنْ يخلقَ اللهُ الأصواتَ والحُروفَ ويُسْمِعَها لواحدٍ أو لجماعةٍ، ويخلُقُ له ـ أو لهم ـ العِلْمَ الضروريَّ بأنها قُصِدَت للدّلالةِ على المَعْنَى»[٢].

ويمكنُ القولُ بأنَّ هذا الرأيَ ينقسمُ في ذاتِه إلى ثلاثِ تفريعاتٍ، هي:

أ- القَوْلُ بأنَّ التوقيفَ عَن طريقِ وحيٍ مِن الله إلى بعض أنبيائه: وبه قالَ جمهورُ مَنْ ذَهبَ إلى التوقيفِ؛ قالَ ابنُ الحاجب: «وأمَّا جوازُ أنْ يكونَ التوقيفُ بِخَلْقِ الأصواتِ، أو بِعِلْمٍ ضَروريٍّ، فخلافُ المُعْتَادِ»[٣]. ويُعَلّقُ السُّبكيُّ (ت٧٧١هـ) على قولِ ابن الحاجب بقولِه: «ثُمَّ الظاهرُ مِن الاحتمالاتِ التي

١- رغمَ اتفاقِ الجمهورِ حولَ نسبةِ هذا الرأي إلى أبي الحسنِ الأشعريّ إلا أنَّ أكثرَ المعتنين بنقلِ كلامِه لم يذكروا ذلك عنه صراحةً؛ فلم ينسب أبو بكر الباقلاني القول بأنها توقيفية لأبي الحسن الأشعري في (التقريب والإرشاد)، ج١/ ٣١٩، واكتفى بقوله: «ذهبَ قومٌ»، وكذلك إمام الحرمين الجويني في (البرهان)، ج١/ ١٧٠؛ حيث اكتفى بقولِه: «فذهب ذاهبون»، ولا الغزالي في (المستصفى)، ج٢/ ٩؛ حيث اكتفى بقوله: «وقال قومٌ: إنها توقيفية». في حين نسبَه الرازي في (المحصول)، ج١/ ١٨١ إلى أبي الحسن الأشعريّ وأبي بكر محمد بن الحسن بن فُورَك (ت٤٠٦هـ)، ونسبه الآمدي في (الإحكام في أصول الأحكام)، ج١/ ١٠١ إلى الأشعريّ وأهل الظاهرِ وجماعةٍ مِن الفقهاءِ، وذكرَه ابن الحاجب في (مختصر منتهى السُّول والأمل)، ج١/ ٢٦٩ منسوبًا إلى الأشعريِّ.

٢- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ١٠٢.

٣- منتهى السُّول والأمل، ص٢٠.

ذكرهَا الأشعريُّ احتمالُ الوحيِ، دون خلقِ الأصواتِ والعلمِ الضروريِّ»[1]، وقـال في (الإبهاج شرح المنهاج): «والتوقيفُ بِخَلْقِ العِلْمِ الضروريِّ مُستبعدٌ لكونِـه خـلافَ المعتـادِ، فـالأَوْلَى في الجـوابِ أنْ يُقَـالَ: إنّـه حصـلَ بِطَريـقِ الوَحْيِ»[2].

ب- القَوْلُ بأنَّ التوقيفَ عن طريقِ خَلْـقِ الله الأصـواتَ والحـروفَ وإسـماعِها لواحدٍ أو جماعةٍ.

ج- القَوْلُ بأنّ التوقيفَ عن طريقِ خَلْقِ علـمٍ ضروريٍّ في بعضِـهم، حصـلت بـه إفادة اللَّفْظِ للمعنى: ولعلَّ هذا مَا كانَ يقصدُه الغزالي في (المنخول)، بقولِـه: «ونجوّزُ كونَها توقيفية بأنْ يُثبت الربُّ تعالى مراسمَ وخطوطًا يَفْهـمُ النَّـاظرُ فيها العباراتِ، ثُمَّ يتعلّمُ البعضُ مِنَ البعضِ»[3].

وقـد دمجَ كـثيرٌ مِن الأصـوليين بين القـولين: الثـاني والثالـث، وجَعلوهمـا رأيًـا واحدًا، في مقابلِ الرَّأيِ الأوّلِ، وهو التوقيفُ عَنْ طريقِ الوَحْيِ مِـن الله؛ حيـث رأوا أنَّ خَلْقَ الأَصْوَاتِ والحـروفِ وإسـماعَها لجماعـةٍ لا يـتمُّ إلا عـن طريـقِ خَلْـقِ علـمٍ ضروريٍّ لازمٍ لدى هذه الجماعة في الوقتِ نفسِه، ومِن ثَمَّ كانَ القولان متلازمَيْنِ مِـن وجهةِ نظرِهم.

وممّن ذكرَ هذا القول حجّةُ الإسلامِ أبو حَامدٍ الغزاليُّ، رغمَ عدمِ اعتقَادِه به، وقَوْلِـه بالتوقّفِ والسُّكوتِ جزمًا كما سنرى؛ فقد ذهبَ في (المستصفى) إلى أنَّ التوقيـفَ هـو «أنْ تُخْلَقَ الأصواتُ والحروفُ، بحيث يسمعها واحدٌ أو جمعٌ، ويُخْلَقَ لهم العِلْـمُ بأنّهـا قُصِدَت للدّلالةِ على المُسَميّاتِ»[4].

١- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج١/ ٤٤١.
٢- الإبهاج في شرح المنهاج، ج١/ ٢٠١.
٣- المنخول من علم الأصول، ص ٧٠.
٤- المستصفى من علم الأصول، ج٢/ ٩.

حجّةُ القَائلينَ بالتَّوقيفِ:

استندَ القائلون بالتوقيف ـ عمومًا ـ في إثباتِ صحّة مَا ذهبُوا إليه إلى أدلّة نقليّة، وأخرى عَقْليّة:

أمّا الأدلةُ النَّقليّة فقد تمثّلت في مجموعةٍ مِن الآياتِ القُرآنية مع تأويلِها للقَوْلِ بالتوقيفِ مِن وجهةِ نظرِهم(١)، وكذا استندوا إلى عددٍ مِن الأحاديث النبوية والآثار الثابتةِ، هي:

١ –قولُه تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة، الآية: ٣١]. قالوا: إنَّ ذلكَ يدلُّ على أنَّ الأسماءَ توقيفيّةٌ، وإذا ثبتَ أنَّ الأسماءَ توقيفيّةٌ ثبتَ ذلك ـ أيضًا ـ في الأفعالِ والحروفِ. وحجّتهم في ذلك ثلاثةُ أوجه، هي:

أ– أنّه لا قائلَ بالفرقِ بينهم.

ب– أنَّ التلفّظَ بالأسماءِ وحدها أمرٌ متعذّرٌ، فلا بُدَّ ـ مَع تَعْليمِ الأسماءِ ـ مِن تعليمِ الأفعالِ والحُروفِ.

ج– أنَّ الاسمَ إنّما سُمِّي اسمًا لأنّه علامةٌ على مُسَمّاه، والأفعالُ والحروفُ كذلك، فهي أسماءٌ أيضًا، وأمّا تخصيصُ لفظ (الاسم) ببعضِ الأقسامِ فهذا عُرف أهلِ اللُّغةِ والنَّحوِ(٢).

ولا يمكنُ التسليمُ بكلِّ مَا قالَه الأصوليّون هنا؛ فإنَّ القولَ بأنَّ الاسمَ إنما سُمِّيَ اسمًا لأنّه علامةٌ على مُسمّاه ـ وهو رأيُ الكوفيين ـ منتقدٌ مِن وجوه عدّةٍ، نصَّ عليها الأنباري في كتابِه (**الإنصاف في مسائل الخلاف**). والذي يميلُ إليه الباحث هو رأيُ البصريين؛ حيثُ

---

١ – أقولُ ذلك لأنَّ تلكَ الآياتِ التي أوردهَا القائلون بالتوقيف هي نفسُها التي أوردها أصحابُ الفريق الآخر القائل بالاصطلاح، مع تأويلهم إيّاها بما يُناقضُ تأويلاتِ الفريق الأوّل ويردُّ عليهم.

٢ – انظر: المحصول للرازي، ج١/ ١٨٥؛ والإبهاج في شرح المنهاج، ج١/ ١٩٧.

ذهبوا إلىٰ أنَّ الاسمَ إنّما سُمّيَ بذلك لأنّه مشتقٌّ مِنَ السُّموّ، أي: العلوُّ، فهو يعلو علىٰ كُلٍّ مِن الفعلِ والحرفِ؛ لأنّ هذه الأقسام الثلاثة ـ الاسم، والفعل، والحرف ـ لها ثلاثُ مراتب: فمنها مَا يُخْبَرُ به ويُخْبَرُ عنه، وهو الاسم، نحو: «اللهُ ربُّنا»، فأخبرتَ بالاسم وعنه. ومنها ما يُخْبَرُ به ولا يُخْبَرُ عنه، وهو الفعلُ، نحو: «ذهبَ زيدٌ»، فأخبرتَ هنا بالفعلِ، ولو أخبرتَ عنه لقلتَ: «ذهبَ ضربَ» لم يصح هذا ولم يكن كلامًا. ومنها مَا لا يُخْبَرُ به ولا يُخْبَرُ عنه، وهو الحروف، نحو: «مِن، ولن، وعلىٰ ...».

فلمّا كانَ الاسمُ يُخْبَرُ به ويُخْبَرُعنه، والفعلُ يُخْبَرُ به ولا يُخْبَرُ عنه، والحرفُ لا يُخْبَرُ به ولا يُخْبَرُ عنه، فَقَدْ سَمَا الاسمُ علىٰ الفِعْلِ والحُروفِ، أي: عَلا؛ فَدَلَّ عَلىٰ أنّه مِن السُّموِّ[1].

٢- قولُه تعالىٰ: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم، من الآية: ٢٣]. قالوا: إنَّ اللهَ تعالىٰ ذمّ هؤلاء القومَ علىٰ تسميتهم بعضَ الأشياءِ مِن غَيْرِ تَوْقيفٍ، فلو لم تَكُنِ اللُّغةُ توقيفيةً لَمَا صحَّ هذا الذّمُّ[2].

٣- قولُه تعالىٰ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ [الروم، الآية: ٢٢]. قالوا: «لا يجوزُ أنْ يكونَ المرادُ اختلافَ تأليفاتِ الألْسنةِ وتركيبِها؛ لأنَّ ذلك في غيرِ الألسنِ أبلغُ وأكملُ، فلا يفيدُ تخصيص

١- انظر: أبا البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: جودة مبروك محمد. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١. ٢٠٠٢م، (المسألة الأولىٰ)، ص٥-٦. غير أنَّ هناكَ مِن النُّحاةِ مَنْ وافقَ الأصوليين في القولِ بأنَّ الاسم هو علامة علىٰ مُسمَّاه؛ ومِن ثَمَّ يمكن تسمية كلٍّ مِن: الاسم والفعل والحرف أسماء. يقول ابن هشام في أثناء تعريفِه للاسمِ:«وفي اللُّغةِ: سمةُ الشيء، أي: علامتُه، وهو بهذا الاعتبارِ يشملُ الكلمات الثلاث؛ فإنَّ كُلًّا منها علامةٌ علىٰ معناه». انظر: عبد الله بن يوسف بن محمد؛ ابن هشام الأنصاري: شرح شذور الذهب في معرفةِ كلامِ العرب. القاهرة: دار الطلائع، ٢٠٠٤م، ص٣٥.

٢- انظر: المحصول للرازي، ج١/ ١٨٦؛ الإبهاج في شرح المنهاج، ج١/ ١٩٧؛ ونهاية السُّول في شرح منهاج الأصول، ج٢/ ٢٣.

الألسنة بالذكرِ، فبقيَ أنْ يكونَ المرادُ اختلافَ اللُّغاتِ؛ إمَّا بطريقِ حذفِ المُضَافِ وإقَامةِ المُضَافِ إليه مقامَه، أو إطلاق اسم العِلّةِ علىٰ المَعْلُولِ أو اسم المحلّ علىٰ الحالِ، وحينئذٍ فلولا أنها توقيفيةٌ لما امتنّ علينا بها»[1]، كما ذهبَ المتأخّرون منهم إلىٰ أنَّ حملَ الآيةِ علىٰ اللُّغةِ أبلغُ مِن الجارحةِ، وحملَها علىٰ اختلافِ اللُّغاتِ أَوْلَىٰ مِن حملِها علىٰ الإقدارِ عليها لِعِلّةِ الإضمارِ[2].

٤- قولُه تعالىٰ: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام، من الآية: ٣٨]؛ وقولُه تعالىٰ: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل، من الآية ٨٩]، وقولُه تعالىٰ: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق، الآيات: ٣-٥]. قالوا: إنَّ اللُّغاتِ داخلةٌ في هذه المعلوماتِ[3].

وأمّا الأدلةُ العقليّةُ فأوّلُ مَنْ ذَكَرَها ابنُ حزمِ الأندلسي (ت٤٥٦هـ) وقد سمّاها بـ (البرهان الضروري)؛ حيثُ نقضَ القولَ بالاصطلاح في مقابل القولِ بالتوقيفِ مِن خلال برهانَيْنِ ضروريَّيْنِ، أوّلُها: «أنَّ الكلامَ لو كان اصطلاحًا لما جازَ أنْ يَصْطلحَ عليه إلا قومٌ قَدْ كَمَلَت أذهانُهم، وتدرّبت عقولُهم، وتمّت علومُهم، ووَقفُوا علىٰ الأشياءِ كلِّها الموجودةِ في العَالَمِ، وعَرَفوا حُدودَها، واتّفاقَها واختلافَها، وطبائعَها. وبالضرورةِ نعلمُ أنَّ بين أوّل وجودِ الإنسانِ وبين بلوغِه هذه الصفةَ سنينَ كثيرةً جدًّا، يقتضي في ذلك تربيةٌ وحياطةٌ وكفالةٌ مِن غيرِه؛ إذ المرءُ لا يقومُ بنفسِه إلا بعدَ سنينَ مِن ولادتِه، ولا سبيلَ إلىٰ تعايشِ الوالدَيْنِ والمتكفّلين والحضانِ إلا بكلامٍ يتفاهمون به مُراداتِهم فيما لا بُدَّ منه، فيما

١- الإبهاج في شرح المنهاج، ج١/ ١٩٧. وانظر أيضًا: نهاية السُّول في شرح منهاج الأصول، ج٢/ ٢٣-٢٤.

٢- انظر: التحبير شرح التحرير، ج٢/ ٧٠٢.

٣- انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ١٠٢.

يقوّمُ معايشَهم مِن حرثٍ أو ماشيةٍ أو غِراسٍ... ولا بُدَّ لكلّ هذا مِن أسماء يتعارفون بها مَا يُعانونه مِن ذلك، وكلُّ إنسانٍ فقد كان في حالةِ الصِّغرِ التي ذكرنا مِن امتناعِ الفهم والاحتياجِ إلىٰ كافلٍ. والاصطلاحُ يقتضي وقتًا لم يكن موجودًا قبلَه لأنّه مِن عمل المصطلحين، وكُلّ عَملٍ لا بُدَّ مِن أنْ يكونَ له أوّلٌ، فكيفَ كانت حالُ المصطلحين علىٰ وضعِ اللغةِ قبل اصطلاحهم عليها؟! فهذا مِن الممتنعِ المحالِ ضرورةً»[١].

والبرهان الثاني: «أنَّ الاصطلاحَ علىٰ وضعِ لغةٍ لا يكونُ ضرورةً إلا بِكَلامٍ متقدّمٍ بين المصطلحين علىٰ وضعها، أو بإشاراتٍ قد اتفقوا علىٰ فَهْمِها، وذلك الاتفاقُ علىٰ فَهْمِ تلك الإشاراتِ لا يكونُ إلا بكلامٍ ضرورةً، ومعرفةُ حدودِ الأشياءِ وطبائعها التي عُبِّرَ عنها بألفاظ اللُّغاتِ لا يكونُ إلا بكلامٍ وتفهيمٍ لا بُدَّ مِن ذلك، فقد بطَلَ الاصطلاحُ علىٰ ابتداءِ الكلام..»[٢].

وكأنَّ ابنَ حزمٍ حينما ينتقضُ هُنَا قَوْلَ مَنْ ذهبَ إلىٰ أنَّ اللغةَ اصطلاحيّة فإنّه ينتصرُ لوقفيّةِ اللُّغة، فيرىٰ في البرهانِ الأوّلِ أنَّ مرحلةَ الاصطلاحِ تقتضي وقتًا طويلًا للمصطلحين لاكتمال الأذهانِ، ونُضج العقولِ، وتمامِ العُلومِ التي تُؤهّلهم للاصطلاح، ولا يتمُّ ذلك إلا بعدَ مدّةٍ غيرِ قصيرةٍ، ومَا دامَ ذلك كذلك فكيفَ كانَ حالُ هؤلاء المصطلحين قبل أنْ يصلوا إلىٰ مرحلة الاصطلاح تلك، ومعلومٌ بالضرورةِ أنَّ هذا يستغرقُ مُدّةً طويلةً؟

والبرهان الثاني يُعَدُّ في الحقيقةِ مُكمِّلًا للبرهانِ الأوّلِ؛ فهو يرىٰ أنَّ اصطلاحَ أيِّ لغةٍ لا بُدَّ له أوّلًا مِن اتفاقٍ بين المُصْطلحِين علىٰ وضعها، ولا يتأتّىٰ هذا الاتفاقُ إلا بكلامٍ مُسبقٍ مفهومٍ لدىٰ الجماعةِ؛ ومِن ثَمَّ بَطَلَ القولُ بالاصطلاحِ.

١- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج١/ ٢٩-٣٠.

٢- المصدر السابق، ج١/ ٣٠.

ومِنْ هذَيْنِ البُرهانَيْنِ الضَّروريّينِ انطلقَ الأصوليّون؛ فأفاضَ بعضُهم في الحديثِ عنهما بمزيدٍ مِن التفصيلِ والتأصيلِ، وذَكَرَهما البعضُ الآخر بعباراتٍ مختلفةٍ، تُؤيِّدُ ـ مِن وجهةِ نظرِهم ـ القولَ بأنَّ اللغةَ توقيفيّةٌ، في حينِ ذهبَ آخرونَ ـ ومنهم الإمامُ الجوينيُّ ـ إلى أنَّ القولَ بالتوقيفِ لا يحتاجُ إلى تكلُّفِ أدلّةٍ والقَوْلِ بها[1]:

- فينقلُ حجّةُ الإسلامِ أبو حَامدٍ الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) عن القائلين بالتوقيفِ حجّةً عقليّةً تتمثّلُ في أنّ «الاصطلاحَ لا يتمُّ إلا بتخاطُبٍ ومناداةٍ ودَعوةٍ إلى الوضعِ، ولا يكونُ ذلك إلا بلفظٍ معروفٍ قبل الاجتماعِ للاصطلاحِ»[2].
- وذكرَ اللَّامشيُّ (كانَ حيًّا ٥٣٩هـ) عَنْ بعضِ أهلِ التَّحقيقِ أنّه لا بُدَّ مِن التوقيفِ ولو في لُغَةٍ واحدةٍ؛ وحجَّتُه أنَّ «الاصطلاحَ مِن العِبَادِ على أنْ يُسمّى هذا كذا وذا كذا... لا يتحقّقُ بالإشارةِ وحدَها بدونِ المُواضعَةِ بالقَوْلِ»[3].
- أمّا الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) ـ وقد ذهبَ في (المحصول) إلى الوقفِ وعدمِ القطعِ بأيٍّ مِن المذاهب، غير أنَّ الإسنويَّ قد نسبَه في (**التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**)[4]، و(**نهاية السُّول في شرح منهاجِ الأصول**)[5] إلى القائلين بأنَّ اللُّغةَ توقيفيّةٌ ـ فقد ذكرَ دليلَين عقليّيْنِ، أحدهما لم يذكره أحدٌ قبلَه (ولعلَّ هذا سببٌ رئيسٌ في الخطأ الذي وقعَ فيه الإسنويُّ حين جعلَ الرازي ضِمْنَ القائلينَ

١- يقول الإمام الجُوينيُّ في (البرهان في أصول الفقه)، ج١/ ١٧٠: «**فأمّا تجويزُ التوقيفِ فلا حاجةَ إلى تكلُّفِ دليلٍ فيه**، ومعناه أن يُثبتَ الله ـ سبحانه وتعالى ـ في الصدورِ علومًا بديهيّةً بصيغٍ مخصوصةٍ بمعانٍ، فيتبيّنُ العقلاءُ الصيغَ ومعانيهَا، ومعنى التوقيفِ فيها أنْ يَلْقَوا وضعَ الصِّيَغِ على حُكمِ الإرادةِ والاختيارِ».

٢- المستصفى مِن علم الأصول، ج٢/ ٩.

٣- كتابٌ في أصول الفقه، ص٤٩.

٤- انظر: ص١٣٧ منه.

٥- انظر: ج٢/ ٢٣ منه.

بالتوقيف). يقولُ الرازيُّ: «وأمَّا المعقولُ فمِن وجهينِ: أحدهما أنَّ الاصطلاحَ إنَّما يكونُ بأنْ يُعرِّفَ كلُّ واحدٍ منهم صاحبَه مَا في ضَميرِه، وذلك لا يُعْرَفُ إلا بطريقٍ: كالألفاظِ والكتابةِ.

وكيفما كان فإنَّ ذلكَ لا يُفيدُ لذاتِه، فهو: إمَّا بالاصطلاحِ، فيكونُ الكلامُ فيه كما في الأوّلِ، ويلزمُ التَّسَلْسُلُ. أو بالتوقيفِ، وهو المطلوبُ.

وثانيهما: أنَّها لو كانتِ بالمواضَعةِ لارتفعَ الأَمَانُ عَنِ الشَّرْعِ؛ لأنَّها لعلَّها علىٰ خِلَافِ مَا اعتقدناهُ، لأنَّ اللُّغاتِ قد تبدَّلَت»[1].

والمقصودُ بمصطلحِ (التَّسَلْسُل) هنا ـ ويُعْرَفُ أيضًا بالدَّوْرِ ـ والذي ذكرَه الرازي في الدليل العقلي الأوّل أنّه مَا دامَ لا يعرفُ كلُّ واحدٍ مِن المُصطلِحين مَا في ضمير صاحبِه (وهذا سبيله التوقيفُ)، فإنَّ القولَ بإثبَاتِ اللُّغةِ عن طريقِ الاصطلاح وحدَه لا يصلحُ؛ لأنَّ الاصطلاحَ لا يفيدُ بذاتِه، ولا بُدَّ له مِن اصطلاحٍ آخر، وهذا الاصطلاحُ الآخر هو ـ أيضًا ـ لا يُفيد لذاتِه ولا بُدَّ مِن اصطلاحٍ ثالثٍ غيرهما؛ ومِن ثَمَّ يلزمُ التسلسلُ لاحتيَاجِ التعليمِ في كُلِّ اصطلاحٍ إلىٰ اصطلاحٍ سَابقٍ عليه، وهو مُمتنعٌ حدوثُه[2].

١- المحصول في علمِ الأصول، ج١/ ١٨٦-١٨٧. وبمثلِه قال الإسنوي في نهاية السُّول في شرح منهاج الأصول، ج٢/ ٢٢.

٢- أوضحَ مُحقّق كتاب (قواعد الأصول) معنىٰ هذا المصطلح (التسلسل أو الدَّور) بعبارة أخرىٰ، فقال مُعلِّقًا علىٰ عبارة المصنِّف: (اللُّغات توقيفيةٌ للدَّورِ):«معناه: اختيارُ القول بالتوقيفِ لأنَّ مُقابلَهُ ـ وهو كون مبدأ اللغات اصطلاحي (كذا) ـ يلزم منه الدَّوْرُ [التسلسل]؛ لأنَّ الاصطلاحَ لا يكونُ إلا عَنْ لفظٍ معلومٍ ومناداةٍ وداعٍ إلىٰ الوضع، ولا يكونُ ذلك إلا عن لفظٍ معلومٍ قبل الاتفاقِ علىٰ الاصطلاحِ. فكان الأوضحُ أنْ يقولَ [أي: المصنِّف]: (اللُّغات توقيفيةٌ منعًا للدَّوْرِ». انظر: قواعد الأصول ومعاقد الفصول، ص٤٩ (هامش رقم ١).

ثانيًا: القائلون بأنَّ اللُّغَةُ وَضْعٌ واصطلاحٌ بين البشر:

اخْتَلَفَتْ آراءُ الأصوليّين في أوّلِ مَنْ قالَ بهذا الرأيِ؛ بَلْ لم يصرّح كثيرٌ منهم باسمِ أوّلِ مَنْ نُسِبَ إليه هذا القَوْلُ رَغْمِ ذكرِهم هذا الرّأيَ ومناقشتِهم الموضوعية له[1]؛ فقد ذكره الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في (**التقريب والإرشاد**)، ونسبَه إلى «آخرين»[2]، وكذا الإمام الجوينيُّ (ت٤٧٨هـ) في (**البرهان في أصول الفقه**)[3]، والغزالي (ت٥٠٥هـ) في (**المستصفى مِن علم الأصول**)[4]، والكلوذاني (ت٥١٠هـ) في (**التمهيد في أصول الفقه**)[5].

لم يصرِّحْ هؤلاء كلُّهم وغيرُهم باسمِ أوّلِ مَنْ قالَ بهذا الرأي، غير أنّنا قد وجدنا ابنَ عقيلٍ البغداديَّ (ت٥١٣هـ) ينسبُه في كتابِه (**الواضح في أصول الفقه**) ـ لأوّلِ مرّةٍ ـ إلى جَماعةٍ مِن المعتزلةِ وغيرِهم مِن المتكلّمين، قال: «وقال قومٌ: هو متلقىً مِن جهةِ مواطآتِ

١- كذلك لم يصرّح علماءُ النحوِ وأصولِه بأوّلِ مَنْ نُسِبَ إليه هذا الرأي؛ فانتصر ابنُ فارس في (الصاحبي في فقه اللغة)، ص٦، للقائلين بالتوقيف ولم يُشر مِن قريبٍ أو بعيدٍ إلى القائلين بالاصطلاح، ونسبَ ابنُ جنّي في كتابِه (الخصائص)، ج١/ ٤٠، القولَ بأنّ أصل اللغة إنما هو تواضعٌ واصطلاحٌ إلى أكثر **أهل النظر**، وتابعه السيوطي في (الاقتراح)، ص٢٧، ناقلًا قولَه، على حين ذكر في كتابِه (المُزهر)، ج١/ ٢٠ ـ نقلًا عن أبي الفتح ابن برهان ـ أنَّ المعتزلة ذهبت إلى أنَّ اللغاتِ بأسرِهَا تثبت اصطلاحًا.

٢- انظر: التقريب والإرشاد، ج١/ ٣١٩- ٣٢٠. قال: «وقال آخرون: بل ذلك أجمعَ إنما عُرِفَ واستقرَّ مِن جهةِ مواطأةِ أهل اللغات على ذلك وتواضعهم عليه».

٣- انظر: البرهان في أصول الفقه، ج١/ ١٧٠. قال: «وصار صائرون إلى أنّها تثبتُ اصطلاحًا وتواطؤًا».

٤- انظر: المستصفى من علم الأصول، ج٢/ ٩. قال: «وقد ذهبَ قومٌ إلى أنّها اصطلاحيّةٌ».

٥- انظر: التمهيد في أصول الفقه، ج١/ ٧٢-٧٣. قال: «اختلف الناسُ في اللُّغاتِ والأسماء، فمنهم مَنْ قال: هي وضعٌ ...».

أهلِ اللُّغاتِ وتواضعِهم عليه، وهم جماعةٌ مِن المعتزلة، وغيرهم مِن المُتكلّمين»[١].

ويؤكّدُ أبو الثناء محمود اللامشيُّ (كان حيًّا ٥٣٩هـ) على ما صرّحَ به ابنُ عقيلِ البغداديُّ، غيرَ أنّه يُوسّعُ الدائرةَ لتشمل عامّة المعتزلة وبعض الفقهاء، يقول: «اللُّغاتُ كلُّها اصطلاحيّةٌ عند عامةِ المعتزلةِ وبعضِ الفقهاءِ»[٢].

وهَذَا الكلامُ وإنْ كانَ لا يُحدّدُ بالضبطِ مَنْ نُسِبَ إليه هذا الرأي فإنّه يُقرِّبُنا مِن الحقيقةِ، ويجعلنا نبحثُ عن آراء رجالاتِ المعتزلة البارزين حول قضيةِ نشأةِ اللغةِ.

وحقًّا تحدّثت كُتبُ المِلَلِ والنِّحلِ عَنْ شَيْخٍ مِن شُيوخِ المعتزلة نُسِبَ إليه كلامٌ حول أصلِ اللُّغة ونشأتِها، وهو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي (ت٣٢١هـ)[٣]؛ حيث ذهبَ هُو وأبوه (أبو عليٍّ الجُبَّائي) ـ وكان شيخًا مِن شيوخِ الاعتزالِ أيضًا ـ إلى أنَّ اللُّغةَ عبارةٌ عن أصواتٍ مقطّعة وحروفٍ منظومةٍ، وأنَّ المُتكلّمَ الحقيقي هُوَ مَنْ فعلَ الكلامَ لا مَنْ قامَ به الكلام. يقولُ الشَّهرستانيُّ مُتحدّثًا عن أبي هاشم ووالده أبي علي الجُبّائي: «هما مِن معتزلة البصرة، انفردا عن أصحابهما بمسائلَ .... منها: أنهما

١- الواضح في أصول الفقه، ج٢/ ٣٦٤.

٢- كتابٌ في أصول الفقه، ص٤٩.

٣- هو: أبو هاشم عبد السلام بن أبي عليٍّ محمد بن عبد الوهّاب بن سلّام بن خالد بن حُمران الجُبَّائي المُتكلّم، شيخ المعتزلةِ ومُصنِّفُ الكُتب على مذاهبِهم، ويُعْرَف أتباعُه بالبَهْشميّةِ. سكنَ بغداد إلى حين وفاتِه سنة ٣٢١هـ، أخذ على والدِه أبي علي، وأخذَ عنه جماعة، منهم أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، غير أنّه اختلف معه في مسائل ورجعَ عنه. انظر ترجمتَه تفصيلًا لدى: أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام (بغداد)، تحقيق: بشار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١. ٢٠٠١م، ج١٢/ ٣٢٧- ٣٢٨؛ محمد بن أحمد، شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ١٩٨٣م، ج١٥/ ٦٣-٦٤.

حكما بكونِه تعالىٰ متكلمًا بكلامٍ يخلقُه في محلّه، وحقيقة الكلام عندهما أصوات مُقطّعة وحروفٌ منظومةٌ، والمُتكلّمُ مَنْ فعلَ الكلامَ لا مَنْ قام به الكلام»[١].

ويأتي الفخرُ الرازيُّ (ت ٦٠٦هـ) ليؤكّدَ علىٰ تلكَ النِّسْبةِ ـ أعني: نِسْبةَ القول باصطلاحيّة اللُّغةِ إلىٰ أبي عليٍّ الجُبّائي ـ فينصُّ علىٰ أنّ «القولَ بالاصطلاحِ مذهبُ أبي هاشمٍ وأتباعِه»، ثُمَّ لم يلبث أنْ أوردَ حُجَجَهم النقليّةَ والعقليّةَ[٢].

وينصُّ الآمديُّ (ت ٦٣١هـ) ـ أيضًا ـ علىٰ ذهابِ «البَهْشَميّةِ وجماعة مِن المُتكلّمين إلىٰ أنَّ ذلك مِن وضعِ أربَاب اللُّغاتِ واصطلاحِهم»[٣].

ويفصّلُ شيخُ الإسلامِ أحمد بن عبد الحليم، المعروف بابن تيميّة (ت٧٢٨هـ)، مَا أجملَهُ العلماءُ قبلَه مِن عباراتٍ؛ وينصُّ علىٰ أنَّ أبا هاشمٍ الجُبّائي هُوَ أوّلُ مَنْ قالَ باصطلاحية اللُّغةِ؛ إذ يقول: «وهذا إنّما صحَّ علىٰ قولِ مَنْ يجعلُ اللُّغاتِ اصطلاحيّةً، فيدّعي أنَّ قومًا اجتمعوا واصطلحوا علىٰ أنْ يسمُّوا هذا بكذا، وهذا بكذا، ويجعلُ هذا عامًّا في جميعِ اللُّغاتِ. **وهذا القولُ لا نعرفُ أحدًا مِن المسلمين قالَه قبل أبي هاشمِ بن الجُبّائيّ**، فإنّه وأبا الحسن الأشعريّ كلاهما قرأ علىٰ أبي عليٍّ الجُبّائيّ، لكنّ الأشعريَّ رجعَ عن مذهبِ المُعتزلةِ... فتنازعَ الأشعريُّ وأبو هاشمٍ في مبدأِ اللُّغاتِ؛ فقال أبو هاشمٍ: هي اصطلاحيةٌ، وقالَ الأشعريُّ: هي توقيفيّةٌ. ثُمَّ خاضَ الناسُ بعدَهما في هذه المسألةِ؛ فقال آخرون: بعضُها توقيفيٌّ وبعضُها اصطلاحيٌّ، وقال فريقٌ رابعٌ بالوقفِ»[٤].

١- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: المِلَل والنِّحَل، تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤هـ، ج١/ ٧٧.

٢- انظر: المحصول في علم الأصول، ج١/ ١٨٢ وما بعدها.

٣- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ١٠٢. والبَهْشميّة هُم أتباعُ أبي هَاشمٍ الجُبّائي، والمنتسبون إليه في آرائه المعتزليّة.

٤- أحمد بن عبد الحليم، ابن تيميّة: مجموع الفتاوىٰ، تحقيق: عامر الجزّار، وأنور الباز. القاهرة: دار الوفاء للطباعةِ والنشر، ط٣. ٢٠٠٥م، ج٧/ ٦٢.

وهكَذا تتأكدُ لنَا صحّةُ نسبةِ القولِ باصطلاحيةِ اللُّغة - في المقامِ الأوّل - إلى أبي هَاشم عبد السلام بن مُحمّد الجُبّائيّ، وأتباعِه مِن المعتزلةِ الذين ساروا على نَهجِه، وهم البَهْشَمِيةُ.

والمُرَادُ باصطلاحيّة اللُّغةِ هُنَا هُو القولُ بأنَّ الواضعَ هُم البشرُ، وقد اصطلحوا على وضعِها للتعبيرِ عَنْ حَاجَاتِهم؛ وذلك بـ «أنْ يجمعَ اللهُ دواعي جمعٍ مِن العُقَلاءِ للاشتغالِ بمَا هُو مُهمُّهم وحاجتُهم مِن تعريفِ الأمورِ الغائبةِ التي لا يمكنُ الإشارةُ إليها، فيبتدئُ واحدٌ ويتبعُه الآخرُ حتى يتمَّ الاصطلاحُ. بل العاقلُ الواحدُ ربما ينقدحُ له وجهُ الحاجةِ وإمكانُ التعريفِ بتأليفِ الحروفِ، فيتولّى الوضعَ، ثُمَّ يُعرّفُ الآخرينَ بالإشَارةِ والتكريرِ معها للّفظِ مرّةً بعد أُخرى، كما يفعلُ الوالدَانِ بالولدِ [الرّضيعِ]، وكمَا يُعرِّفُ الأخرسُ مَا في ضميرِه بالإشَارةِ»(١).

أو بعبارةٍ أخرى - كما أوضحَها الجوينيُّ قبلَه - أنّه لا يبعدُ أبدًا أنْ يُحرّكَ اللهُ تَعالى نفوسَ بعضِ العُقلاءِ لذلك، ويعلمَ بعضُهم مرادَ بعضٍ، ثُمَّ ينشئون على اختيارِ بعضِ الصِّيغِ، ثُمَّ يقترنُ بما يُريدون أحوالٌ لهم وإشاراتٌ إلى مُسمّياتٍ، وهذا يُلاحَظُ بوضوحٍ عند الطّفلِ الذي ينطقُ على طولِ تَرديدِ المُسْمِعِ عليه بما يريدُ تلقينَه وإفهامَه(٢).

وقبلَ عرضِ حُجَجِ هذا الرأي وأدلته العقلية والنقلية ينبغي التفكير مليًّا في السبب الرَّئيسِ وراءَ جُنوحِ أبي عليٍّ الجُبّائي وأتباعِه مِن المعتزلة إلى القولِ بِاصْطلاحيّة اللُّغَةِ!

ومِن وجهةِ نظرِ الباحثِ أنَّ السببَ في ذَلِكَ هُو ذَلِكَ المعتقدُ السَّائدُ في فكرِ المعتزلةِ عمومًا؛ وقَنَاعتُهم بأنَّ اللهَ لا يتّصفُ بصفةِ الكلامِ ولا يَتكلّمُ بحرفٍ ولا صَوْتٍ؛ ومِن ثَمَّ جنحُوا إلى القول باصطلاحية اللغة للخروجِ مِن هذا المأزقِ الاعتقادي الذي فَرَضُوه أوّلًا في فكرِهم، ولم يريدوا أنْ يَسْتَثْنُوا منه شيئًا مِن مسائلِهم.

١- المستصفى للغزالي، ج٢/ ١٠.

٢- انظر: البرهان في أصول الفقه، ج١/ ١٧٠- ١٧١.

وأمّا حُجَجُ هذا الفريق وأدلّته النقلية والعقلية فقد بدأوها أولَ مَا بدأوها بدحضِ حُجَجِ القائلين بالتوقيف؛ في مُحاولةٍ منهم لإعلاء موقفِهم الخاص باصطلاحية اللُّغة:

أ- فذكروا في الدليل النَّقلي الأوّل للقائلين بالتوقيفِ والوحيِ، وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة، الآية: ٣١]. أنّه لا يدلُّ دلالةً قاطعةً على القولِ بالتوقيفِ أو الاصطلاحِ أيضًا؛ «فإنّه لا يمتنعُ أنَّ اللُّغَاتِ لم يكن يعلمُها فعلَّمه الله تعالى إيَّاهَا، ولا يمتنعُ أنّه تعالى أثبتَها ابتداءً وعلّمه إيَّاهَا»(١)، ومعلومٌ عند الأصوليين أنّه إذا وقعَ الاحتمالُ سقطَ الاستدلالُ.

- كمَا ذَكَرُوا في الآيةِ الكَريمةِ أنّها لا تدلُّ عَلى أنّه علّمَه جميعَه بِالتَّوقيفِ؛ «بل يجوزُ أنْ يكونَ قد علَّمَه البعضَ بِالتَّوقيفِ، والبَعْضَ بِالتَّنبيهِ والقِيَاسِ، والجميعُ مِن عِلْمِ الله تعالى، كما أنَّ الأحكامَ الشرعيّةَ كلَّها معلومةٌ مِن جهةِ الله تعالى، وإنْ كُنَّا نعرفُ بعضَها بالنصِّ وبَعْضَها بِالاجتهادِ»(٢).

- ثُمَّ ذكروا ـ أيضًا ـ أنَّ الآيةَ الكريمةَ تحتملُ أربعة احتمالاتٍ، هي:

١- أنّه رُبّما ألهمَ اللهُ ـ تعالى ـ آدمَ الحاجةَ إلى الوضعِ والاصطلاحِ، فوضعَ اللغةَ بتدبيرِه وفِكْرِهِ، ونُسِبَ ذلكَ إلى تعليمِ الله تعالى؛ لأنّه المُلْهِمُ ومحرّكُ هذه الدواعِي في نَفْسِ آدمَ.

٢- أنَّ هذه الأسماءَ رُبَّما كانت موضوعةً باصطلاحٍ مِن خلقٍ خَلقَه اللهُ تعالى قبلَ آدمَ؛ مِن الجِنِّ، أو الملائكةِ، ثُمَّ عَلّمَ اللهُ آدمَ مَا تواضعَ عليه غيرُه.

٣- أنّ كلمةَ «الأسماء» في الآيةِ الكريمةِ تدلُّ على العُمومِ؛ فربما أرادَ الله أسماءً بعينِها، كَأَسْمَاءِ: السّماءِ والأرضِ، ومَا في الجنّةِ والنّارِ، دونَ الأَسَامي التي حدثت مُسمياتُها

١- البرهان في أصول الفقه، ج١/ ١٧١.
٢- شرح اللمع للشيرازي، ج١/ ١٨٨.

بعد آدم عليه السلام؛ مِن الحِرَفِ والصناعاتِ والآلاتِ.

٤- أنَّه إذا سَلَّمْنَا بِحُجّية هذه الآية في تعليمِ الله آدمَ الأسماء، فلا يخلو الأمرُ مِن احتمالَيْنِ: الأوَّلُ أنّه ربّما علّمه ثُمَّ نَسِيَه، والثاني أنّه ربّما لم يُعلِّمْ غيرَه، ثُمَّ اصطلحَ بعدَه أولادُه على هذه اللغاتِ المعهودةِ الآن؛ حيث الغالب أنَّ أكثرها حادثةٌ بعدَه»[1].

والحقيقة إنَّ الباحثَ لا يمكنُه أنْ يُسلِّمَ بكلِّ مَا ذَكَرَهُ العلماء هنا في دحضِ حجّيةِ الآية الكريمة في إثباتِها أنَّ اللغةَ توقيفية؛ ففي احتمالهم الثاني مَا يناقضُهم تمامًا، فنحن لو سلّمنا بأنّ اللغةَ رُبّما كانت موضوعةً قبل آدمَ عليه السلام من قِبَلِ الجنِّ أو الملائكةِ فإنَّ هذا لا يَنْفِي أنَّ اللهَ تعالى ألهمَ مَنْ جَرَتْ على لسانه هذه اللُّغةُ عن طريق الوحيِ أو الإلهامِ، وهو نفسُه الذي حدثَ مع آدم عليه السلام بعد ذلك.

وأمّا احتمالُهم الثالث فَمَعْلُومٌ في اللُّغةِ أنَّ صِيَغَ العمومِ لا تدلُّ على أسماءٍ بعينها، بقدر مَا تدلُّ على شمولية تلك الأسماءِ دونَ تحديدٍ لها إلا بنصٍّ يُقيّدُها؛ ومِن ثَمَّ فلا معنى لقولِهم: «إنَّ تخصيصَ قولِه تعالى:«كلَّها» كتخصيصِ قولِه تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل، من الآية:٢٣]، وقولِه تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف، من الآية: ٢٥]؛ إذ يخرج عنه ذاته وصفاته»[2].

وأمّا احتمالُهم الرابع فَمَرْجُوحٌ عليهم أيضًا؛ فَنِسْيانُ الأنبياءِ والرُّسلِ أو عدمُ تبليغِ مَا أُوحي إليهم مِن قِبَلِ الله عز وجل مُحَالٌ في شَأْنِهم؛ حيث إنّ مِن صفاتِهم: الأمانةَ، والفطانةَ، والصِّدْقَ، والتَّبْليغَ عن الله عز وجل. يقولُ العلّامة أحمد بن محمد الدردير (ت١٢٠١هـ):

«وصِفْ جَمِيعَ الرُّسْلِ بالأَمَانَهْ ... والصِّدْقِ والتَّبْلِيغِ وَالفَطَانَهْ

ويَسْتَحِيلُ ضِدُّهَا عَلَيْهِم ... وَجَائِزٌ كَالأَكْلِ فِي حقِّهِم

١- انظر: المستصفى للغزالي، ج٢/ ١١.

٢- المصدر السابق، نفسه.

... وكذا يستحيلُ عليهم كتمانُ شيءٍ مِمَّا أُمروا بتبليغِه؛ إذ كيف يقعُ منهم الكتمانُ وهو ملعونٌ بنصِّ قولِه تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ [أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ]﴾ [البقرة، الآية: ١٥٩]»(١).

ب- أمَّا الدليلُ النَّقْليُّ الثاني الذي استشهدَ به القائلونَ بالتوقيفِ ـ وهو قولُه تعالىٰ: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ [النجم، من الآية: ٢٣]. قالوا: إنَّ ذمّ الله تعالىٰ لهؤلاء القومِ لم يكن بسببِ تسميتهم بعض الأشياء مِن غير توقيف، بل كان لإطلاقِهم لفظ (الإله) علىٰ الصَّنَمِ، مع اعتقادِ تحقُّقِ مُسَمّىٰ الإلهية فيها(٢).

ج- وأمَّا آيةُ اختلافِ الألسنةِ، وهي قولُه تعالىٰ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ [الروم، الآية: ٢٢]. فقد اتفقوا مع القائلين بالتوقيفِ بأنّها غيرُ محمولةٍ علىٰ الجارحةِ نفسِها، وأنّه لا بُدَّ مِن تأويلِها. لكنّ اختلافَهم مَعَهُم في أنَّ تأويلَها بالحَمْلِ علىٰ اللُّغاتِ ليس أَوْلىٰ مِن تأويلِها بالحَمْلِ علىٰ الإقدارِ علىٰ اللُّغاتِ، وعلّلوا ذلك بأنَّ «التوقيفَ يتوقفُ علىٰ معرفةِ كونِ تلكِ الألفاظِ دالةً علىٰ تلكَ المعاني، وذلك لا يُعْرَفُ إلا بأمرٍ خارجٍ عن تلكَ الألفاظِ، والكلامُ فيه إنْ كانَ توقيفًا كالكلامِ في الأوّلِ، وهو تسلسلٌ ممتنعٌ؛ فلم يبق غير الاصطلاحِ»(٣).

د- وأمّا استشهادهم ـ أخيرًا ـ بقولِه تعالىٰ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام، من الآية: ٣٨] فذكروا أنَّ المرادَ به أنَّ مَا وردَ في الكتابِ لا تفريطَ فيه، وأمّا إذا كان المراد به أنَّ كُلَّ شيءٍ فيه بيّنٌ؛ فلا منافاةَ بينه وبين كونِه معرفًا لِلُغاتِ مَنْ تقدّمَ(٤).

١- أحمد بن محمد العدوي، الدردير: شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، تحقيق: عبد السلام عبد الهادي شنّار. بيروت: مكتبة البيروتي، ٢٠٠٤م، ص١١١، ١١٩.

٢- المحصول للرازي، ج١/ ١٩١. ٣- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ١٠٥.

٤- المصدر السابق، ج١/ ١٠٤.

هذا وقد استندَ القائلون بالاصطلاحِ لترجيحِ مذهبِهم إلى دليلٍ نقليٍّ أخذوا يرددونَه دومًا، ونقلَه غيرُهم مِن الأصوليين عنهم في كُتبهم. وهو قولُه تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم، من الآية: ٤]، فمِنَ المعلومِ أنَّ لسانَ كلِّ قومٍ ما تفاهموا به، وهو اللُّغةُ. والآيةُ الكريمةُ تقضي بتقدّمِ اللُّغةِ على بعثةِ الرّسولِ، ولو كانت اللُّغةُ توقيفيّةً والتعليمُ بالوحيِ لتأخّرت عنها(١).

أمّا عَنِ الأدلّةِ العقليّةِ للقائلين بالتوقيفِ والوحي فقد تكفّلَ الاصطلاحيُّون ـ أيضًا ـ بالردِّ عليها وتفنيدِها؛ لا سيما وهي تُعتبر في المقامِ الأوّلِ هجومًا صريحًا ـ مِن وِجْهةِ نَظرِهم ـ على مَذْهبِهم قبل أنْ تكونَ أدلّةً عقليّةً للتوقيفيّين. وقد رأى أصحابُ هذا المذهب ـ أعني: مَذْهبَ الاصطلاحِ ـ أنَّ هذه الشُّبَهَ تدورُ حول شُبهتَيْنِ رئيستين، هما: حدوثُ التسلسل، وجواز تغيير اللغة:

- فقالوا في الأولى: إنّنا لو سلّمنا أنَّ اللُّغةَ اصطلاحية لاحتيجَ في تعلُّمِها إلى اصطلاحٍ آخر، وبهذا يحدثُ التَّسَلْسُلُ، وهو ممتنعٌ.

- وذهبوا في الثانية: أنَّ اللُّغةَ لو كانت اصطلاحيةً لجازَ التغييرُ فيها، فإنّه لا حِجْرَ على النَّاسِ في الاصطلاحِ، وجوازُ التغييرِ يرفعُ الأمانَ عَنِ الشَّرعِ(٢).

١- انظر: المحصول للرازي، ج١/ ١٨٧؛ والإحكام للآمدي، ج١/ ١٠٥؛ والإبهاج للسبكي، ج١/ ٢٠٠؛ ونهاية السُّول للإسنوي، ج٢/ ٢٦. وقد تكفّل محمّد بن محمود البابرتي في كتابه (الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب)، ج١/ ٣١٨، بالردِّ تفصيلًا على هذا الدليل النقليّ الذي اعتمدَه القائلون بالاصطلاح؛ فذكر مِن جملة ذلك أنّه مِن المُمكن أنْ يُقالَ: علّم آدمَ الأسماء حينَ لم يكن له قومٌ، ثُمَّ أرسلَه بلسانِهم الذي يتفاهمونَ به؛ ومِن ثَمَّ تكونُ البعثةُ سابقةً للغةِ وليس العكس.

٢- اختصر البيضاوي في كتابه منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، ص١٢- ١٣، هاتين الشُّبهتَيْنِ في عبارتين موجزتين رشيقتين، فقال: «ولأنّه لو كانت اصطلاحيّةً لاحتيجَ في تعليمِها إلى اصطلاحٍ آخر ويتسلسلُ، ولجازَ التغييرُ فيرتفعُ الأمانُ عَنِ الشَّرعِ».

أمَّا الشُّبهةُ الأُولَى فقد ردّوا عليها بأنَّ طريقَ التعلُّمِ لا يستلزمُ التوقيفَ أو الاصطلاحَ، بل يكونُ التعليمُ بالترديدِ والقرائنِ، كتعليمِ الأبوين الأطفالَ بالترديدِ والقرائنِ؛ ومِن ثَمَّ فإنَّ حدوثَ التَّسَلْسُلِ المُمْتَنعِ مندفعٌ بتعلّمِ الولدِ اللُّغةَ مِن والديه[١].

وأمَّا الشُّبهة الثانيةُ فقد دفعوها ـ أيضًا ـ بقولِهم: «إنّه لو وقعَ التغييرُ لاشتهرَ، فلمّا لم يَشْتهرْ دلَّ علىٰ عَدمِ الوقوعِ؛ فلا يرتفعُ الأمانُ عَنِ الشَّرعِ»[٢].

ولم يكتفِ الاصطلاحيون بدفعِ أدلّةِ التوقيفيين النقليّةِ والعقليةِ، مع استشهادِهم بدليلٍ نقليٍّ وحيدٍ فحسب، بل إنّهم أثاروا بعضَ الأدلّةِ العقليّةِ التي تَدْعَمُ موقفَهم وتؤيّده، منها:

١- لا يجوزُ أنْ تكونَ اللُّغةُ توقيفًا لأنَّ المُخَاطِبَ لا يُخاطِبُ مَنْ لا يفهمُ بِمَا لا يفهمُ، فيكونُ ذلكَ لغوًا. مثالُ ذلك: إذا خُوطِبُ العربيُّ بغير لغتِه كالزنجية، فإنّه لا يمكنُه الفهمُ ويكون ذلك لغوًا بالنسبةِ إليه، وكذلك الزنجيُّ بالعربيّةِ.

٢- لو كانتُ اللغةُ توقيفًا لما رأينا هذا الاختلافَ بين اللُّغاتِ وبعضِها؛ ونحنُ لا نعلم لآدمَ جميعَ اللُّغاتِ، فلمّا اختلفتِ اللُّغاتُ دلَّ ذلك علىٰ أنّها وضعٌ واصطلاحٌ. وممّا يؤكّدُ ذلكَ مَا نراه عند أصحابِ الصّنائعِ والحرفِ المُستحدثة، فقد وضعوا أسماءً لآلاتِهم وصنائعِهم، وهي تختلفُ مُسمياتهم في كُل بلدٍ مِن البلدان[٣].

٣- إذا سلّمنا بأنَّ اللُّغَةَ توقيفٌ فإنّنا لم نكن لنشاهدَ استعاراتِ العربِ لتلكِ الأسماءِ المجازية مِن الحقائقِ الأصليّة؛ فإنَّ هَذهِ الاستعَارَاتِ تَكُونُ عَنْ طريقِ المُشَاكلةِ والمُقاربةِ بين المُستعارِ له والمُستعارِ منه ـ نحو: تسميتِهم المقدامَ: أسدًا، والكريمَ:

١- انظر: المحصول للرازي، ج١/ ١٩١.

٢- محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني: شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، تحقيق: عبد الكريم علي النملة. الرياض: مكتبة الرشد، ط١. ١٩٩٩م، ج١/ ١٧٣.

٣- انظر: التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني، ج١/ ٧٤.

بحرًا ـ ومَا هذا إلا وضعٌ واصطلاحٌ بين العربِ في نقلِ الأسماءِ الموضوعةِ إلى غيرِ مَا وُضِعت له، بنوعٍ مِن قياس المُقَايسةِ. وهو أمرٌ شائعٌ ومستفاضٌ في نثرِهم ونظمهم(١).

---

١ – انظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل، ج٢/ ٣٦٥.

ثالثًا: القائلون بجواز الجَمْع بينَ المذهبين في نَشأةِ اللُّغَةِ: التوقيفِ والاصطلاح:

ممّا لا شكَّ فيه أنَّ أصحابَ هذا الرأيِ تساوت عندَهما الكِفّتَانِ: كِفّةُ القائلين بأنَّ اللُّغةَ توقيفيّة، وقبول أدلّتهم النقليّة والعقليّة، وكِفّةُ القائلين بأنَّ اللُّغَةَ وضعٌ واصطلاحٌ بين البشرِ، وقبول أدلّتهم النقليّة والعقلية أيضًا. كمَا أنّهم لم يروا -مِن وجهةِ نظرِهم- بأنّ ثمّة تعارضًا بين الرأيَيْنِ، وأنّه يجوزُ الجمعُ بينهما في رَأْيٍ واحدٍ مستقل، دونَ ترجيحٍ لأحدهمَا على الآخرِ.

ويُعْتَبرُ القَاضِي أَبُو بكرٍ مُحَمّدُ بنُ الطَّيِّبِ البَاقلانيُّ (ت٤٠٣هـ) أوّلَ مَنْ عبّرَ عَنْ هذا الرأيِ؛ حيثُ عدَّه رأيًا ثالثًا مستقلًّا في كِتَابِه (**التقريب والإرشاد الصغير**)، بَعْدَ أنْ أوردَ الرأيَ الأوّلَ القائلَ بِالتَّوْقيفِ، والرأيَ الثاني القَائلَ بِالاصطلَاحِ، فأخذ ينقلُ عن (آخَرِينَ) رأيَهم هذا، ثُمَّ لم يلبث أنْ صرّحَ في نهايةِ حديثِه أنَّ هذا مَا يختارُه وبِه يقولُ. يقولُ الإمامُ الباقلّاني: «وقال آخرون: يمكن أن يكون ذلك إنّما عُرِفَ واستقرَّ بالتوقيفِ والوحيِ مِن الله ﷻ، ويمكنُ أن يكونَ إنّمَا عُرِفَ وأُدرِكَ بمواضعةِ أهلِ اللُّغَاتِ وتواطئهم على وضعِ الأسماءِ وأقسامِ الخِطَابِ، وأنّه يجوزُ - أيضًا - أنْ يكونَ بعضُها مأخوذًا عَنْ وحيٍ وتوقيفٍ، وبعضُها مستقرًّا بطريقِ المواطأةِ والمُواضعةِ، وبعضُها مُستعملًا بقياسٍ على مَا تكلّمَ أهلُ اللُّغةِ. وأنّه يجوزُ أنْ يتّفقَ لأهلِ كُلِّ لُغةٍ أو لأهلِ بعضِها أنْ يتواطئوا (كذا) على وضعِ اسمٍ لشيءٍ وقد وقفَ الله - سبحانه - عليه بعضَ مَنْ أعلمَه ذلك قبلَ أنْ يتواضعَ أهلُ تلكَ اللُّغةِ على الاسم، فتكونُ المواضعةُ عليه موافقةً للتوقيفِ على معناه .... والقولُ الأخير المُشتملُ على جملةِ مَا ذكرنَاهُ، فهو الذي نختارُه، وبِه نقولُ»[1].

١- التقريب والإرشاد الصغير، ج١/ ٣٢٠-٣٢١. ورغم عبارة الباقلاني الواضحة، وإعلانه صراحةً تجويزَ المذهبين إلا أنَّ هناكَ مِنَ الأصوليين مَنْ نسبَه - خطأً - إلى القائلين بالوقف والسُّكوتِ وعدم القطعِ بأيٍّ مِن المذهبين. مِن هؤلاء: عضدَ الدين عبد الرحمن الإيجي في=

وكذلكَ ذهبَ إمامُ الحَرَمَيْنِ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينيُّ (ت٤٧٨هـ)، إلىٰ القول بهذا الرأي ـ أيضًا ـ فذكرَ أنَّ المُختارَ عندَهُ «أنَّ العقلَ يُجوِّزُ ذلكَ عندَه؛ فأمَّا تجويزُ التوقيفِ فلا حاجةَ إلىٰ تكلُّفِ دليلٍ فيه، ومعناه: أنْ يُثبتَ اللهُ ـ سبحانَه وتعالىٰ ـ في الصُّدورِ علومًا بديهيّةً بصيغٍ مخصوصةٍ بمعانٍ، فيتبيّنُ العقلاءُ الصّيَغَ ومعانيَها، ومعنىٰ التوقيفِ فيها أنْ يَلْقَوْا وضعَ الصِّيَغِ علىٰ حُكمِ الإرادةِ والاختيارِ.

وأمَّا الدليلُ علىٰ جوازِ وقوعِها اصطلاحًا فهو: أنّه لا يبعُدُ أنْ يُحرّكَ اللهُ ـ تعالىٰ ـ نفوس العُقلاءِ لذلكَ، ويعلمَ بعضُهم مرادَ بعضٍ، ثُم يُنشئونَ علىٰ اختيارِهم صيغًا، وتقترنُ بما يريدون أحوالٌ لهم وإشاراتٌ إلىٰ مُسمّيَاتٍ، وهذا غيرُ مُستنكرٍ. وبهذا المسلكِ ينطقُ الطفلُ علىٰ طولِ ترديدِ المُسمِعِ عليه مَا يُريد تلقينَه وإفهامَه»[1].

وكذلك ذهبَ أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السَّمْعَانيُّ (ت٤٨٩هـ) مذهبَ الباقلّانيِّ والجويني؛ فالمختارُ مِن وجهةِ نظرِه أنّه يجوزُ وقوعُ اللغةِ توقيفًا واصطلاحًا، «أمَّا التوقيفُ فلا يحتاجُ إلىٰ دليلٍ في تجويزِه، وقد قال اللهُ تعالىٰ: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة، من الآية: ٣١]. فيجوزُ أنْ تكونَ الأسماءُ وحيًا، ويجوزُ أنْ يُثبتَ اللهُ في الصُّدورِ عُلومًا بصيغٍ مخصوصةٍ لمعانٍ، فيبيّنُ للعقلاءِ الصِّيغَ ومعانيهَا. فيكون معنىٰ التوقيفِ: أنْ يُلقّنوا وضعَ الصِّيَغِ علىٰ حُكمِ الإرادةِ والاختيارِ.

وأمَّا الدليلُ علىٰ تجويزِ وقوعِها اصطلاحًا: أنّه لا يبعدُ أنْ يحرّكَ اللهُ تعالىٰ نفوسَ العُقلاءِ لذلك، ويعلمَ بعضُهم مُرادَ بعضٍ.... ألا ترىٰ أنَّ الإنسانَ يُولَدُ له مولودٌ فيُنشئ له

=كتابِه (شرح مختصر المنتهىٰ الأصولي)، ج٢/ ١٨؛ وأكمل الدين محمد البابرتي في كتابه (الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب)، ج١/ ٣١٣.

١- البرهان في أصول الفقه، ج١/ ١٧٠-١٧١.

اسمًا؟ وكذلك يجوزُ أنْ يستحدثَ له صنعةً وآلةً فيضعُ للصّنعةِ اسمًا ولآلتِها اسمًا. فدلَّ أنَّ التوقيفَ جائزٌ والاصطلاحَ جائزٌ»[1].

إذن هؤلاءُ هُم الذين ثَبَتَتْ نسبةُ هذا الرأي إليهم. ومِن المُلاحظِ أنَّ ثمّةَ تشابهًا بينَهم، وبين أصحابِ الآراء الأخرىٰ ـ التي سيتعرّضُ لها البحثُ بعد قليل ـ لكنّ أشبهَهم بهم هم القائلون بالوقف والسُّكوتِ؛ فكلاهمَا لا يُرجّحُ مذهبًا علىٰ آخر، لكنَّ أصحابَ هذا الرأي رأوا أنّه يمكنُ الجمع بين الرَّأْيَيْنِ مِن غيرِ تعارضٍ، في حينِ رأىٰ الآخرون ضَرُورةَ التزامِ الوَقْفِ والسُّكوت وعدمِ إمكانية الجمعِ بين المَذْهبَيْنِ، أَوِ القَطْعِ بأحدهمَا دونَ الآخرِ.

١- قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج١/ ١١٢.

رابعًا: القائلون بأنَّ بعضَها توقيفيٌّ، والبعضَ الآخر اصطلاحيٌّ:

وهؤلاء يمكنُ تقسيمُهم إلى ثَلاثِ فِرَق، هي:

١- فِرْقةٌ تذهبُ إلى أنَّ ابتداءَ اللُّغاتِ لا بُدَّ أنْ يكونَ توقيفيًّا، والباقي محتملٌ للتوقيفِ وغيرِه.

٢- فِرْقةٌ تقولُ بعكس ذلك؛ فتذهب إلى أنَّ ابتداءَ اللُّغاتِ اصطلاحيٌّ، والباقي لا يمتنعُ أنْ يقعَ بالتوقيفِ.

٣- فِرْقةٌ تذهبُ إلى أنَّ لُغَةً واحدةً توقيفيةٌ، وسَائرُ اللُّغات في حدِّ الجوازِ بين أن تكونَ توقيفيةً أو اصطلاحيّةً.

أمّا الفرقة الأولى: فقد تزعّمَها الإمامُ أبو إسحاقَ إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم بن مهران الأسفراييني (ت ٤١٨هـ)[1]، وقد نقل الأصوليّونَ عنه هذا الرأيَ في مُصنّفاتِهم المختلفة. فقد صرَّح الإمامُ برهان الدين الجُويني (ت ٤٧٨هـ) برأي أبي إسحاقَ هذا في كتابِه (**البرهانِ في أصول الفقه**)؛ فذكر أنَّ أبا إسحاق الإسفراييني ذهب «في طائفةٍ مِن الأصحابِ إلى أنَّ القدرَ الذي يُفهم منه قصدُ التواطؤِ لا بُدَّ أنْ يُفرض فيه التوقيفُ»[2].

وقد عرضَ الغزاليُّ هذا الرأيَ في (**المُستصفى مِن علم الأصول**)، دونَ أنْ ينسبَه إلى أحدٍ، فقال: «وقال قومٌ: القَدْرُ الذي يحصلُ به التنبيه والبعث على الاصطلاح يكونُ

١- نسبةً إلى أسفرايين (بلدةٌ بين نيسابور وجرجان)، وهو أحدُ أئمّة الدين: كلامًا، وأصولًا، وفروعًا، وعنه أخذ عامّة شيوخِ نيسابور الأصولَ والكلامَ. تصدّى لشُبه الملحدين والردّ على المعتزلةِ. مِن مصنّفاتِه: كتاب (الجامع في أصول الدين، والردّ على الملحدين)، و(رسالة في أصول الفقه). انظر ترجمته تفصيلًا لدى: أحمد بن محمد بن أبي بكر، ابن خِلّكان: وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عبّاس. بيروت: دار صادر، ١٩٧٧م، ج١/ ٢٨؛ وطبقات الشافعية الكبرى للسُّبكي، ج٤/ ٢٥٦- ٢٦٢.

٢- البرهان في أصول الفقه، ج١/ ١٧٠.

بالتوقيفِ، ومَا بعدَه يكونُ بالاصطلاحِ»[١]. وكذلك فعل الكلوذاني في كتابه (**التمهيد في أصول الفقه**)[٢].

ثُمَّ اختلفَ الأصوليُّون بعدَ ذلك في النقلِ عَنْ أبي إسحاق الأسفراييني: **فبعضُهم نقلَ عنه** أنّه ذهبَ إلى أنَّ القدرَ المُحتاجَ إليه في اللغةِ توقيفيٌّ، والباقي اصطلاحيٌّ. ومِن هؤلاء فخرُ الدينِ الرازيُّ (ت ٦٠٦هـ) في كتابِه (**المحصول في علم الأصولِ**)؛ إذ يقول: «ومِنهم مَنْ عكسَ الأمرَ، وقالَ: القدرُ الضروريُّ الذي يقعُ به الاصطلاحُ توقيفيٌّ، **والباقي اصطلاحيٌّ، وهو قولُ الأستاذ أبي إسحاقَ**»[٣]. وتبعَه في ذلكَ كلٌّ مِن: البيضاوي (ت٦٨٥هـ)[٤]، وصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي (ت٧١٥هـ)[٥]، والصَّرْصري (ت٧١٦هـ)[٦]... وغيرهم مِن الأصوليين.

أمَّا البعضُ الآخرُ فقد نقلَ عنه أنَّه ذهب إلى أنَّ القدرَ المُحتاجَ إليه في اللغةِ توقيفيٌّ، والباقي محتملٌ للتوقيفِ وغيرِه، أي: يُحتمل فيه القولُ بالتوقيف أو الاصطلاحِ. ومِن هؤلاء الآمدي (ت٦٣١هـ) في كتابه (**الإحكام في أصول الأحكام**)؛ إذ يقولُ: «وذهبَ الأستاذُ أبو إسحاق الأسفراييني إلى أنَّ القدْرَ الذي يدعو به الإنسانُ غيرَه إلى التَّواضعِ

١- المستصفى، ج٢/ ٩.

٢- انظر: ج١/ ٧٣ مِن الكتاب.

٣- المحصول، ج١/ ١٨٢.

٤- قال في منهاج الأصول، ص١٢: «وقال الأستاذُ: مَا وقعَ به التنبيهُ إلى الاصطلاحِ توقيفيٌّ، والباقي [مصطلح]».

٥- قال في نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح سليمان اليوسف، وسعد سالم السويح. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ط١. ١٩٩٦م، ج١/ ٧٩: «فإن كان ابتداءُ الوضعِ مِن الله تعالى والباقي من العبد فهو مذهبُ الأستاذِ أبي إسحاقَ».

٦- قال في شرح مختصر الروضة، ج١/ ٤٧٢: «إنَّ القدرَ الضروريَّ الذي يقعُ به الاصطلاحُ توقيفيٌّ، والباقي اصطلاحيٌّ، وهذا قولُ الأستاذ أبي إسحاقَ».

بالتوقيفِ.... وجوّزَ حصولَ مَا عدا ذلك بكُل واحدٍ مِنَ الطّريقَيْنِ»(١). وتبعَه في ذلـك كـلٌّ مِن: ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)(٢)، ومظفّر الدين أحمد بـن علـيّ السـاعاتي (ت٦٩٤هـ)(٣)، وعضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت٧٥٦هـ)(٤) .... وغيرهم من الأصوليين.

ويمكنُ القولُ: إنَّ أصحابَ الرأي الثاني ـ الناقل عن الأسفراييني بأنَّ الباقي يُحتمل فيه الوجهان: التوقيف، والاصطلاح ـ هُم الصَّوابُ؛ فقد أكّدَ علىٰ ذَلِكَ بَدْرُ الدّينِ محمّدُ ابنُ بهادرَ الزركشيُّ (ت٧٩٤هـ) في كتابِه (**البحر المحيط في أصول الفقه**)، حيثُ نقل عبارةَ أبي إسحاق كما وجدها ـ بحسبِ كلامِه ـ في كتابه الأصولي، يقولُ الزركشيُّ: «وعبارتُه [يعني: الأسفراييني]: إنّه لا بُدَّ مِن أنْ يُعلّمَهم أو يخلقَ لهم عِلْمًا بمقدارِ مَا يفهمُ بعضُهم مِن بعضٍ لمعنىٰ الاصطلاحِ والوقوفِ علىٰ التَّسْمِيَةِ، فإذا عَرَفوه جازَ أنْ يكونَ باقيه توقيفًا منه لهم عليه، وجازَ أنْ يكونَ اصطلاحًا فيهم، ولا طريقَ بعدَهُ إلىٰ معرفةِ مَا كانَ فيه إلا بخبرِ نبيٍّ عنه»(٥).

١- الإحكام في أصول الأحكام، ج١/ ١٠٣.

٢- قال في مختصر منتهىٰ السُّؤل والأمل، ج١/ ٢٦٩: «الأُسْتَاذُ:القدرُ المُحتاجُ إليه في التعريفِ توقيفٌ، وغيره مُحتملٌ».

٣- قال في نهاية الوصول إلىٰ علم الأصول، تحقيق: سعد مهدي السلمي. رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة أم القرىٰ، ج١/ ١٢٥: «وأبو إسحاق: ما يحتاج إليه في التواضع توقيفيٌّ؛ فرارًا مِن التسلسلِ، وغيره ممكن بالطريقتين».

٤- قال في شرح مختصر المنتهىٰ الأصولي، ج٢/ ١٨: «وقال الأستاذُ أبو إسحاقَ الأسفراييني: القدرُ المحتاجُ إليه في التعريفِ يحصلُ بالتوقيفِ مِن قِبَلِ الله، وغيرُه محتملٌ للأمرَيْنِ».

٥- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط٢. ١٩٩٢م، ج٢/ ١٥.

وأمَّا الفرقةُ الثانيةُ: وهي التي تقولُ بعكس مَا ذهبَ إليه أبو إسحاقَ الأسفرايينيُّ؛ فقد بنوا وجهةَ نظرهم هذه علىٰ أساسِ مَا بدأَهُ الاصطلاحيُّون في رأيهم؛ حيث رأوا أنَّه لا بُدَّ في ابتداء اللُّغاتِ مِنَ الاصطلاحِ، ولا يُمتنع أنْ يحصلَ التوقيفُ بعد ذلك. ولعلَّ حجّتَهم في ذلك هي أنَّ فهمَ مَا جاءَ توقيفًا لا يكونُ إلا بعدَ تقدّمِ الاصطلاحِ والمواضعةِ[1].

وقد نقلَ الأصوليُّون هذا الرأيَ في كُتبِهم دونَ نسبتِه إلىٰ شخصٍ بعينِه.

وأوّلُ مَنْ ذكر ذلك في كتابِه الفخر الرازيُّ في كتابِه (المحصول)؛ حيثُ قال: «منهم مَنْ قالَ: ابتداءُ اللغاتِ يقعُ بالاصطلاحِ، والباقي لا يمتنعُ أنْ يحصلَ بالتوقيفِ»[2].

ثُمَّ تبعَه نجمُ الدّينِ الصَّرْصريُّ (ت٧١٦هـ) في كِتابِه (شرح مختصر الرّوضةِ)[3] دونَ أنْ ينسبَه ـ كذلك ـ إلىٰ شخصٍ أو جماعةٍ بعينِها.

وينصُّ فَخْرُ الدّينِ أحمدُ بن حَسَن الجَارْبُرديُّ (ت٧٤٦هـ) علىٰ أنّه لا يعرفُ أحدًا ذهبَ إلىٰ هذا المذهبِ[4]، وأَشَارَ الشمسُ الأصفهانيُّ (ت٧٤٩هـ) إلىٰ أنَّه لم يكن لهذا

١- ذكر ذلك الشّوكانيُّ في إرشاد الفحول، ج١/ ١٠٢، غير أنّه أخطأ في نسبةِ هذا الرأي إلىٰ أبي إسحاقَ الأسفرايينيِ أيضًا؛ حيثُ قال، ص٩٩: «والقولُ الرابعُ: أنّ ابتداءَ اللغةِ وقع بالاصطلاحِ، والباقي توقيفٌ. وبه قال الأستاذُ أبو إسحاق، وقيل: إنّه قال بالذي قبلَه». والذي أجمعَ عليه الأصوليُّون ـ كما تقدّم ـ أنّه قال ببدء التوقيف، والباقي يُحتمل فيه التوقيف والاصطلاح.

٢- المحصول، ج١/ ١٨٢، وانظر أيضًا: سراج الدين محمد بن أبي بكرٍ الأرمويّ: التحصيل من المحصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ١٩٨٨م، ج١/ ١٩٤.

٣- قال، ج١/ ٤٧٢: «وقيل: مركّبة مِن القسمين: التوقيف والاصطلاح... ثُمّ فيه قولان: أحدهما: أنّ ابتداءَ اللُّغاتِ الذي يحتاج إليه ضرورةُ التفاهم أولًا وقعَ بالاصطلاحِ، والباقي يحتملُ التوقيفَ والاصطلاحَ». وانظر أيضًا: نهاية السُّول للإسنوي، ج٢/ ٢٨.

٤- انظر: فخر الدين أحمد بن حسن بن يوسف الجاربردي: السراج الوهّاج في شرح المنهاج، تحقيق: أكرم محمد أوزيقان. الرياض: دار المعراج الدولية للنشر، ط٢. ١٩٩٨م، =

المذهبِ تمسُّكٌ معتدٌّ به، ولـذلك لم يتعـرّض لـه ابـنُ الحاجـبِ وغـيرُه مِـن الأصـوليين(١). ووصفَه تاج الدين السُّبكيُّ (ت٧٧١هـ)، ومحمـد بـن محمـود البـابرتي (ت٧٨٦هـ) بأنّـه مذهبٌ ضعيفٌ(٢).

ويمكنُ القولُ بعد هذا البحثِ المُستفيضِ: إنَّ أحدًا لم يَقُل بهذا الرأي، وأنَّ هذا مجـرّدَ افتراضٍ دارَ في ذهنِ بعضِ الأصوليين، فنصُّوا عليه في كُتبِهم الأصولية، في مقابلةِ مَا ذهبَ إليه أبو إسحاق الأسفراييني مِن رأيٍ. وكأنّهم تساءلوا: لماذا لا يُمكن أنْ يُقـالَ بعكـس مَـا قاله الأسفراييني؟ وهذه الافتراضات المُتخيّلة تدخلُ فيمَا يُسَمّىٰ بـ (المَسَائلِ الأَرَأَيْتِيّةِ)(٣).

وأمَّا الفرقةُ الثالثة: وهي التي تقولُ إنَّ لُغَةً واحدةً توقيفيةٌ، وأنَّ سَائرَ اللُّغـات في حـدِّ الجَوازِ بين أنْ تكونَ توقيفيةً أو اصطلاحيّةً، فقد قالَ بهذا الرأي أبو منصور عبد القاهر بـن طاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ)(٤) ـ فيما نَقلَ عنه الزركشيُّ ـ في كتابِه **(التحصيل في الأصـول)**،

=ج١/ ٢٤٨. يقول: «ولا أعرف أحدًا ذهبَ إلى المذهب الرابع [أي: ابتداء اللغة بالاصطلاح، والإتمام بالتوقيف]...».

١- انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج١/ ٢٧٩.

٢- انظر: الإبهاج في شرح المنهاج، ج١/ ١٩٥؛ والردود والنقود، ج١/ ٣١٣. قال البابرتي: «وذهب طائفة إلى عكس هذا [أي: عكس ما قاله الأسفراييني]، ولم يذكره المصنِّفُ لضعفِه لعدم متمسّكٍ يُعتدُّ به».

٣- حيثُ كَانَ يفترضُ بعضُ الأصوليّين والفقهاءِ ـ ويُعرفون بـ (الأرأيتيين) ـ بعضَ القضايا والمسائل التي لا تمتُّ إلى عَالَم الواقع بصلةٍ، وكانوا يقدّمونها بعبارة: «أرأيتَ لو أن». وأوّل مَن استخدمَ هذا المصطلحَ ـ أعني: الأرأيتيـين ـ أبو عمرو عامر بن شراحيل الشَّعْبيّ التابعي (ت١٠٣هـ)، في قولِه: «والله؛ لقد بغّضَ هؤلاء القومُ إليَّ المسجدَ حتّىٰ لَهُوَ أبغضُ إليَّ مِن كُناسةِ داري. قلتُ: مَنْ هُم يا أبا عمرو؟ قال: **الأرأيتيّون**». راجع ذلـك في: الموافقات للشاطبي، ج٥/ ٢٨٣.

٤- هو: عبد القاهر بن طاهر بن محمد التّميميّ، أبو منصور البغدادي الشَّافعيُّ. وُلِد في بغدادَ ونشأَ بها، ورحلَ إلى خراسان فاستقرّ في نيسابور. كانَ أكبرَ تلامذةِ أبي إسحاق الأسفراييني،=

حيث قالَ: إنَّ «مَا وقعَ التوقيفُ في الابتداءِ علىٰ لغةٍ واحدةٍ، ومَا سواها مِن اللُّغاتِ وقعَ التوقيفُ عليها بعد الطُّوفانِ مِن الله في أولادِ نوحٍ حتىٰ تفرّقوا في أقطارِ الأرضِ»(١).

وقريبٌ مِن هذا مَا نقلَه أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي (كان حيًّا ٥٣٩هـ) ـ ونسبَه إلىٰ بعضِ أهلِ التَّحقيقِ ـ ووافقَهم هو علىٰ ذلك؛ حيثُ ذهبَ إلىٰ أنّه «لا بُدَّ وأنْ تكونَ لغةٌ واحدةٌ منها توقيفيّة، ثُمَّ اللُّغاتُ الأُخَرُ في حدِّ الجوازِ بين أنْ تكونَ اصطلاحيّةً أو توقيفيّةً؛ لأنَّ الاصطلاحَ مِنَ العِبَادِ علىٰ أنْ يُسمَّىٰ هذا كذا وذا كذا. وهذا لا يتحقَّقُ بالإشارةِ وحدَها بدونِ المُواضَعَةِ بالقولِ»(٢).

وفي الحقيقةِ لم يتعرّض أحدٌ ممّنْ قالَ بهذا الرأي إلىٰ الحديثِ عن ماهيّة تلكَ اللُّغةِ الموقوفةِ، وعلىٰ مَنْ وُقِفَتْ تحديدًا. لكنَّ ابن حزمَ الأندلسيَّ (ت٤٥٦هـ) ـ وهو ممّن قالَ بالتوقيفِ ـ ناقشَ ذلكَ في نهايةِ حديثِه عَنْ نشأةِ اللغةِ، فذكرَ ابتداءً أنَّ آدمَ ﵇ هو الذي وُقِفت عليه هذه اللُّغة، ثُمَّ ذهبَ إلىٰ أنَّ أحدًا لا يَدْرِي أيّةَ لغةٍ هي التي وُقِفَ آدم ﵇ عليها أولًا، فذكرَ أنَّ قومًا قالوا: هي السُّريانيّة، وقال آخرون: هي اليونانية، وقال قومٌ: هي العبرانيّة، وقال قومٌ: هي العربيّة. غير أنّه قطعَ بأنَّ هذه اللغةَ الموقوفةَ لا بُدَّ أنّها «أتمُّ اللُّغاتِ كلِّها، وأبينُها عبارةً، وأقلُّها إشكالًا، وأشدُّها اختصارًا، وأكثرُها وقوعَ أسماءٍ مختلفةٍ علىٰ المُسمّيات كُلِّها المختلفة، مِن كُلِّ مَا في العالمِ مِن جوهرٍ أو عرضٍ لقولِ الله ﷻ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة، من الآية: ٣١]»(٣).

=ودرّس في سبعة عشر فنًّا. مِن تصانيفه: كتاب (فضائح المعتزلة)، و(الفَرْق بين الفِرَق)، و(التحصيل في أصول الفقه)، وهو مفقودٌ. انظر ترجمته تفصيلًا في: سير أعلام النبلاء، ج١٧/ ٥٧٢-٥٧٣؛ وطبقات الشافعية الكبرىٰ، ج٥/ ١٣٦-١٤٨.

١- البحر المحيط للزركشي، ج٢/ ١٦.

٢- كتابٌ في أصول الفقه، ص٤٩.

٣- الإحكام في أصول الأحكام، ج١/ ٣١.

خامسًا: القائلون بالسُّكوتِ والوقفِ وعَدم ترجيحِ رأيٍ على آخر:

وهؤلاء هُم الذين تساوت لديهم الآراءُ والأقوالُ كلُّها (القولُ بالتوقيف والوحيِ، والقولُ بالتواضعِ والاصطلاحِ، والقولُ بأنَّ بعضها توقيفيٌّ وبعضها اصطلاحيٌّ)، دون ترجيحٍ عقليٍّ أو نقليٍّ لرأيٍ منها على الآخر؛ ومِن ثَمَّ التزموا السُّكوتَ والوقفَ دونَ الترجيحِ.

فقد رفضُوا القولَ بالتوقيفِ والوحيِ للأسبابِ التي أخذها القائلونَ بالاصطلاحِ على أصحاب التوقيف، ولأنَّ العَقْلَ يُجوّزَ ذلك وغيرَه أيضًا. كما رفضوا القولَ بالمواضعةِ والاصطلاح للأسباب ـ ذاتها ـ التي أخذها القائلون بالتوقيف على أصحاب الاصطلاحِ، ولأنَّ العقل يُجوِّزُ ذلك وغيرَه أيضًا. وكذلك رفضوا الأخذَ بالرأي الذي يجمعُ بين المذهبَيْن؛ حيثُ رأوا أنَّ العقلَ يُجوِّزُ ذلك وغيرَه أيضًا. فهذه الآراء كلُّها ممكنةٌ عقلًا، فضلًا عن أنَّ أدلّةَ كل مذهبٍ لا تُفِيدُ القطعَ؛ فوجبَ ـ مِن وجهةِ نَظرِهم ـ التوقّفُ والسُّكوتُ.

ويُعَدُّ حُجّةُ الإسلامِ أبو حامدٍ الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) أوّلَ مَنْ قالَ بهذا الرأي وصرّحَ به في كِتابِه (**المُستصفى من علم الأصول**)؛ فذكرَ أنَّ النظرَ في هذه القضيّة بين الجوازِ العقليّ والواقع، فالجوازُ العقليُّ «شاملٌ للمذاهبِ الثلاثةِ، والكُلُّ في حيّزِ الإمكانِ»، ثُمَّ يُقرِّرُ أنَّ الواقعَ مِن هذه المذاهب «لا مطمعَ في معرفتِه يقينًا إلا ببرهانٍ عقليٍّ، أو بتواتر خبرٍ، أو سمعٍ قاطعٍ. ولا مجالَ لبرهانِ العقلِ في هذا، ولم يُنقل تواترٌ، ولا فيه سمعٌ قاطعٌ، فلا يبقى إلا رجمُ الظّنِّ في أمرٍ لا يرتبطُ به تَعَبُّدٌ عَمليٌّ»[1].

ووافقَ ابنُ عقيل البغداديُّ (ت٥١٣هـ) **الإمامَ الغزاليَّ** في رأيِه هذا، فنصَّ بعدَ أنْ ذكرَ رأيَ المُحقّقين وتجويزَهم للمذاهب المختلفة ـ أنَّ «هذا بابٌ لا يمكنُ سدُّه ولا جحدُه؛

---

١ - المستصفى، ج٢/ ٩-١٠.

لأنَّ كُلًّا مِن الطرقِ قد دلَّ عليه دليلٌ مِن النَّقلِ»[١].

ثُمَّ جاءَ فخر الدين الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) فأشارَ في (المحصولِ في علم أصول الفقه) إلى أنّه رأيُ جمهورِ المُحقّقين[٢]، ثُمَّ أخذ يُفَنّدُ أدلةَ كلِّ مذهبٍ ويردُّ عليها، وقرّرَ في نهاية حديثِه ضعفَ القطعِ بأيٍّ منها، «ومتى ظهر ضعفُها وجبَ التوقّفُ»[٣].

ووافقَ السّراجُ الأرمويُّ (ت٦٨٢هـ) الرازيَّ فيما ذكرَه مِن اتّفاقِ جمهور المُحقّقين على الوقفِ والسُّكوتِ[٤]، كما ذكرَ في (التحصيل مِن المحصول) أنَّ علّةَ ذلك عندهم هي أنّه «يمكنُ أنْ يخلقَ الله ـ تعالى ـ فيهم علمًا ضروريًّا بأنّ هذه الألفاظَ وُضِعت لهذه المعاني. وبأنْ يضعَ الواحدُ اللفظَ للمعنى ويعرفُه غيرُه بإيماءٍ أو إشارةٍ ويُسَاعدُه غيرُه عليه، كتعليمِ الوالدِ لغتَه ولدَه. ولا جزمَ لضعفِ دليلِه، فوجبَ التوقّفُ»[٥].

أمّا ناصِرُ الدين البيضاوي (ت٦٨٥هـ) فقد صرّحَ ابتداءً أنّه «لم يثبت تعيينُ الواضع»[٦]، غير أنّه لمّا تعرّضَ لحُجَجِ كُلِّ فريقٍ والردَّ عليها نراهُ يردُّ على حجّةِ أبي الحسن الأشعريِّ القائل بالتوقيف، وكذلك أخذ يردُّ على حجّة أبي هاشمٍ الجُبّائيِّ القائل بالاصطلاح، لكنّه لمّا عرَضَ رأيَ الأستاذِ أبي إسحاقِ الأسفرايينيِّ ـ القائل بابتداء التوقيف أولًا والباقي مُحتملٌ للتوقيفِ وغيرِه ـ لم يُرِدْ أنْ يردَّ عليه رأيَه هذا!! ولعلَّ هذا هوَ

---

١ - الواضح في أصول الفقه، ص٣٦٥.

٢ - قال، ج١/ ١٨٢: «وأمّا جمهورُ المُحقّقين فقد اعترفوا بجواز هذه الأقسام، وتوقّفوا عن الجزمِ».

٣ - المحصول، ج١/ ١٩٢.

٤ - كما تبعهما في إثباتِ الوقف لجمهور المحقّقين: الجاربردي في (السراج الوهّاج في شرح المنهاج)، ج١/ ٢٤٩؛ وصفي الدين الأرموي في (نهاية الوصول في دراية الأصول)، ج١/ ٧٨؛ والزركشيّ في (البحر المحيط في أصول الفقه)، ج٢/ ١٥.

٥ - التحصيل مِن المحصول، ج١/ ١٩٥.

٦ - منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، ص١٢.

ما جعلَ الباحثَ يتردّد في تصنيفِ البيضاوي في أيِّ فريقٍ، غير أنَّه لما لم ينصّ أحدٌ مِنْ شُرّاحَ كتابِه على ميلِه إلى رأي الأسفراييني هذا[١] فقد صُنِّف باعتبار عبارته الأولى ضمن القائلين بالوقفِ والسُّكوتِ.

١- بل إنّهم أشاروا، ومنهم مَنْ نصَّ صراحة على اختيارِ البيضاوي لمذهب الوقف والسكوت؛ قال الجاربردي في (السراج الوهّاج في شرح المنهاج)، ج١/ ٢٤٩: «ولمّا كان ذلك محتملًا، ولم يتمّ دليلُ القاطعين ـ لما ستعرف ـ توقّفَ المحقّقون، واختارَ المُصنِّفُ ذلك».

سَادسًا: المُتَحيِّرون، القائلون بالوقفِ إنْ كان المطلوبُ هو اليقين، وبالتوقيف والوحيِ إن كان المطلوبُ هو الظنّ:

وهي شريحةٌ عريضةٌ مِن الأصوليين لم يَنصُّوا صراحةً ـ بطبيعةِ الحَالِ ـ على تحيُّرِهم هذا إزاءَ قضيّةِ نَشْأةِ اللُّغةِ، لكنَّ حالَهم هذه تقضي بهذا التحيُّرِ؛ فهم مِن ناحيةٍ يقولون بالوقفِ والسُّكوتِ وعدمِ القطعِ في هذه القضيّةِ إذا كانَ المطلوبُ هو الرأي اليقين، لكنّهم في الوقتِ نفسِه يقولون بالتَّوقيفِ والوحيِ إن كانَ المطلوبُ رأيَ الظنِّ والاحتمال، أو أنّهم يُشيرون في بِدَايةِ حديثِهم إلى أنّه لا مطمعَ إلى معرفةِ ذلك يقينًا، ثُمَّ يُقرّون في ختامِ الحديثِ إلى أنّ الظاهرَ في هذه المسألةِ هُو القولُ بالتوقيفِ.

وتحيُّرهم هذا كان مثار نقدٍ ومُناقشةٍ مِن قِبَلِ غيرِهم مِنَ الأُصوليّينَ؛ الذين رأوا أنّه لا فائدةَ مِن القولِ بهذا الرأي المتذبذب، وصرّحوا بأنّ الصوابَ هو القولُ بالوَقْفِ والسُّكوتِ على سبيل الجزم واليقين، وليس وراءه احتمالٌ آخر.

وقبل الخوضِ في أدلّةِ الناقدين لهذا الرأي المتذبذبِ بين الوقفِ والتوقيفِ فإنّه ينبغي الإشارةُ ـ أولًا ـ إلى هؤلاءِ الأصوليين القائلين بهذا الرأي، مع مناقشةِ حُجَجِهم التي استندوا عليها:

وأوّل مَا نجدُ هذا الرأيَ فإننا نجدُه عندَ موفّقِ الدين عبدِ الله بن أحمد، ابن قدامةَ المقدسي الحنبليِّ (ت٦٢٠هـ) وكتابه (روضة النـاظرِ وجُنّة المُنـاظر)؛ فبعدَ أنْ صرّحَ بأنّ الواقعَ يقضي بأنّه «لا مطمعَ في معرفتِه يقينًا؛ إذ لم يرِدْ به نصٌّ، ولا مجالَ للعقلِ والبُرهان في معرفتِه»، ثُمَّ ذكرَ أنَّ «هذا أمرٌ لا يرتبطُ به تعبُّدٌ عمليٌّ، ولا يرهقُ [أي: يتعجّل] إلى اعتقادِه، فالخوضُ فيه فضولٌ، فلا حاجةَ إلى التطويلِ فيه»(١). بعد كلامِه هذا الذي أشعرَ فيه القارئَ

١- يُشير المؤلِّفُ هنَا إلى قضيةٍ أخرى، تناولَها الأصوليُّون وغيرُهم من علماء أصول النَّحوِ وفقه اللُّغةِ في مؤلّفاتِهم المختلفة، وهي قضيّة ثمرةِ الخلافِ في هذه المسألة؛ فبعضُهم ذكرَ ـ وعلى=

بأنه يريدُ أنْ يختمَ الكلامَ في هذه القضية، نجدُه يصرِّح بأنَّ «الأشبهَ أنّها توقيفيّةٌ؛ لقولِه تعالىٰ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة، من الآية: ٣١]»(١). ولعلَّ موقفَه هذا يُذكّرنا بموقف أبي الفتح عثمان ابن جنّي(ت٣٩٢هـ) في كِتابِه (الخصائص)(٢).

ولعلَّ المثالَ الواضحَ علىٰ هذا التحيُّرِ هُوَ مَا نجدُه عندَ سيف الدين أبي الحسنِ عليّ بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ) وكتابه (**الإحكام في أصول الأحكام**)؛ فبعد أنْ فصّلَ الكلامَ في حُجَجِ كُل مذهبٍ، وذهب إلىٰ أنه «لا يقينَ مِن شيءٍ منها»، نجدُه يتراجعُ قليلًا في رأيه هذا وينصُّ علىٰ أنّه «إن كانَ المقصودُ إنّما هو الظنّ ـ وهُو الحقُّ ـ فالحقُّ مَا صارَ إليه الأشعريُّ [أي: التوقيف والوحي]؛ لما قيل مِن النصوصِ لظهورِها في المطلوبِ»(٣).

وتابعَ الأصوليين القائلين بهذا الرأي بعدَ ذَلِكَ كُل مِنْ: شمس الدين الأصفهاني

=رأسهم الغزالي في (المستصفىٰ)، ج٢/ ١٠ـ أنّه لا فائدةَ منها؛ بل صرّحوا بأنّ ذكرَها في الأصول مِن الفضول. وبعضُهم أشارَ إلىٰ فائدةِ ذلك في جوازِ قَلْبِ اللُّغةِ ـ وهُو مَا يُعرف حديثًا بتولّدِ اللغةِ وانتقال دلالة الألفاظ ـ والعديد مِن المسائل الفقهيّة، حتىٰ بنىٰ الإسنوي في (التمهيد)، ص١٣٨، علىٰ هذا الخلافِ سبعةَ فروعٍ فقهيّة. لمزيد من التفصيل راجعْ: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي، ج١/ ٤٤٤-٤٤٦؛ والبحر المحيط للزكشي، ج٢/ ١٨-٢٠؛ والمزهر في علوم اللغة للسيوطي، ج١/ ٢٦-٢٧.

١- روضة الناظر وجُنّة المناظر، ص١٦٨-١٦٩. ويوافقُ نجمُ الدين سليمان الطوفيُّ الصّرصريُّ (ت٧١٦هـ) ابنَ قدامةَ في هذا الرأي؛ فبعد أنْ نصَّ في كتابِه (البلبل في أصول الفقه)، ص٣٦ ـ وهو مختصر روضة الناظر لابن قدامة ـ علىٰ الآراء المختلفة في هذه القضيّة، وقال: «قيل: هي توقيفيّة، وقيل: اصطلاحيّة، وقيل: مركّبة مِن القسمَيْنِ. والكل ممكنٌ ولا سبيل إلىٰ القطعِ بأحدِها»، نجدُه يقرّر في نهاية حديثِه بأنّ الظاهرَ في هذا الآراء هو الرأي الأوّل!!

٢- راجع ما سبق في هذا الفصل، ص١٢٠ – ١٢١.

٣- الإحكام في أصول الأحكام، ج١/ ١٠٣.

(ت٧٤٩هـ)، الذي أشارَ إلى أنَّ «الدلائلَ على المذاهبِ لم تُفِدِ القطعَ، لكنَّ دليلَ مذهبِ الشيخِ أبي الحسنِ الأشعريِّ ـ رحمَه الله ـ يُفيدُ غلبةَ الظنِّ، فهو راجحٌ على المذاهبِ الأُخرِ مِن حيثُ إفادتُه الظنَّ»[١]، وعضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ) الذي قرّرَ أنّه لا سبيلَ للقطعِ بأيِّ رأيٍ مِن الآراء، لكنّه في الوقتِ نفسِه يشير إلى أنّه «إنْ كانَ النزاعُ في الظهور [أي: الظنّ] لا في القطعِ فالظاهرُ قولُ الأشعريِّ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة، من الآية: ٣١]، دلَّ على تعليمِ اللهِ الأسماءَ لآدمَ، وهو ظاهرٌ في أنّه الواضعُ دونَ البشرِ، فكذلك الأفعال والحروف إذ لا قائل بالفصل...»[٢]، وتاج الدين عبد الوهابِ السُّبكيُّ (ت٧٧١هـ) في شرحِه لمختصر ابن الحاجب؛ حيثُ صرّحَ ابتداءً على ضرورةِ الوقف وعدمِ القطعِ بأيٍّ مِن المذاهب، ثم نصَّ في ختامِ حديثِه على أنَّ الظنَّ يُوجبُ رأيَ الأشعريِّ القائل بالتوقيف، بل ذهبَ إلى أكثر مِن ذلك؛ فأشارَ إلى أنَّ «الظاهرَ مِن الاحتمالاتِ التي ذكرهَا الأشعريُّ احتمالُ الوحيِ، دونَ خلقِ الصَّوتِ والعِلْمِ الضّروريِّ»[٣].

والحقيقةُ ـ كما تمّت الإشارةُ مِن قبل ـ أنَّ هذا الرأيَ لم يَرُقْ لبعضِ الأصوليين ولم يَرْتَضُوهُ مذهبًا يُؤخَذُ به؛ ومِن ثَمَّ كانَ نقدُهم له نقدًا واضحًا وصريحًا؛ فمنهم مَنْ رأى أنَّ هذه المسألة لا يرتبطُ بها عملٌ أو عبادةٌ، فلِمَ يُتّجهُ بها نحو الظّنيّةِ؟ ومنهم مَنْ رأى ضعفَ رأي أبي الحسنِ الأشعريّ وعدمَ تحرّره في نفسِه؛ وبالتالي فمِن الخطأ القول به على سبيل الظنّ والاحتمال.

١- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج١/ ٢٨٠.

٢- شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٢/ ١٨، وانظر أيضًا مَا بعدها، وكيف أنّه أخذ يُدافع عن مذهب الأشعري!!

٣- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج١/ ٤٤١. وانظر له أيضًا: جمع الجوامع في أصول الفقه، ص٢٦.

ويُعَدُّ صَفِيُّ الدين محمّد الأرموي (ت٧١٥هـ) وكتابه (**نهاية الوصول في دراية الأصول**) مثالا للفريقِ الأوّل؛ حيث يقول: «وليست المسألةُ عمليّةً ولا آيلةً إلى العملِ حتى يُكتفى فيها بالأدلّةِ الظنّية، وقد ثبت إمكانُ الكلِّ فوجبَ التوقّفُ»[1].

أمّا الفريقُ الثاني فيمثله بوضوحٍ محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ) في شرحِه لمختصرِ ابن الحاجبِ المُسمّى (**الرُّدود والنقود**)؛ حيثُ أخذ ينتقدُ ابتداءً عبارةَ ابن الحاجب: «ثُمَّ الظاهر قول الأشعريِّ»، ثُمَّ ردَّ على أصحابِ هذا الرأي المتحيّرِ بأنَّ رأيَهم هذا «ليس بشيءٍ؛ لأنَّ مذهبَ الأشعريِّ غيرُ محرّرٍ في نفسِه، فكيفَ يُستدلُّ به؟»[2].

وبعدُ؛ فهذه آراءُ الأصوليين وتوسّعاتُهم حول قضيّة نشأةِ اللغةِ، حاولَ الباحثُ جهدَ المُستطاعِ أنْ يُلِمَّ بها إلمامًا غيرَ مُخلٍّ؛ وإلا فالحديثُ عَنْ كلِّ مذهبٍ مِن هذه المذاهبِ يستغرقُ الشيءَ الكثيرَ.

وفيما يلي جدولٌ يجمعُ آراءَ الأصوليين حول نشأةِ اللغةِ، كُلٌّ على حدةٍ[3].

١- نهاية الوصول، ١/ ٨١.

٢- الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، ج١/ ٣١٤.

٣- الجدولُ مرتبٌ ترتيبًا زمنيًّا بحسب تاريخ الوفاةِ، وقد استبعدَ الباحثُ هنا ذكرَ الأصوليين الذين اكتفوا بسردِ آراء الآخرين، دون إبداء آرائهم حول نشأة اللغة.

المؤلِّف	المؤلَّف	رأيه حول نشأة اللغة
١- أبو هاشم عبد السلام (ت٣٢١هـ)	المحصول في علم الأصول للرازي، ج١/ ١٨٢[1]	اللغةُ تواضعٌ واصطلاحٌ بين البَشرِ.
٢- أبو بكر محمد الباقلاني (٤٠٣هـ)	التقريب والإرشاد، ١/ ٣١٩	تجويز المذهبين: التوقيف والاصطلاح.
٣- أبو منصور عبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ)	البحر المحيط للزركشي، ج٢/ ١٦[2]	لغةٌ واحدةٌ توقيفيّة، ثُمّ سائر اللُّغاتِ في حد الجواز بين التوقيف والاصطلاح
٤- ابن حزم علي الأندلسي (٤٥٦هـ)	الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٢٩	التوقيفُ والوحيُ مِن قِبَلِ الله
٥- أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي (٤٧٦هـ)	شرح اللمع في أصول الفقه، ١/ ١٨٧	التوقيفُ والوحي لكن ليس على إطلاقه؛ فقد يجوزُ أن يكون الله قد علّم آدم البعض بالتوقيف، والبعض بالتنبيه والقياس.
٦- أبو المعالي عبد الملك الجويني (٤٧٨هـ)	البرهان في أصول الفقه، ١/ ١٧٠	تجويز الجمع بين المذهبين: التوقيف والاصطلاح.

١- يُعدُّ الرازي أوّلَ مَنْ نسبَ هذا الرأيَ صراحةً إلى أبي هاشم الجُبّائي؛ لذا تمّ توثيقُ الرأي مِن كِتاب (المحصول) للرازي. ولم يثبت الباحثُ هذا الرأي - أيضًا - لوالده أبي علي محمّد الجُبَّائي لأنَّ أحدًا مِن الأصوليين لم ينصّ على أنّه ذهبَ إلى ما ذهب إليه ولدُه. فقط انفرد الشهرستاني في (الملل والنِّحَل) بنسبة هذا القول إليهما معًا.

٢- يُعدُّ كتابُ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، والمُسَمّى (التحصيل في الأصول)، مِن الكُتب المفقودة؛ لذا تمَّ الاهتداء إلى رأيه هذا مِن خلال مَا نقلَه عنه الزركشي في كتابِه (البحر المحيط).

المؤلِّف	المؤلَّف	رأيه حول نشأة اللغة
٧- أبو المظفّر منصور السمعاني (٤٨٩هـ)	قواطع الأدلة، ٢/ ١١١	تجويز المذهبين: التوقيف والاصطلاح.
٨- أبو حامد محمد الغزالي (٥٠٥هـ)	- المستصفى، ٢/ ٩ - المنخول، ص٧٠	السُّكوت وعدم القطع بأيٍّ من المذاهب الثلاثة: تجويز المذاهب الثلاثة: التوقيف، والاصطلاح، ووقف البعض ثم اصطلاح الباقي.
٩- أبو الخطّاب محفوظ الكلوذاني (٥١٠هـ)	التمهيد في أصول الفقه، ١/ ٧٢	تجويزُ أنَّ يكونَ بعضها توقيفًا وبعضها وضعًا.
١٠- أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي (٥١٣هـ)	الواضح في أصول الفقه، ٢/ ٣٦٤	السُّكوت وعدم القطع؛ فهذا باب لا يمكنُ سدُّه ولا جحدُه.
١١- أبو الثناء محمود اللامشي (كان حيًّا ٥٣٩هـ)	كتاب في أصول الفقه، ص٤٩	لغةٌ واحدةٌ لا بُدّ أن تكونَ توقيفيةً، ثم اللُّغات الأُخرىٰ في حدّ الجواز بين الاصطلاح والتوقيف.
١٢- فخر الدين محمد الرازي (٦٠٦هـ)	المحصول في علم الأصول، ١/ ١٨١	التوقّف وعدم القول بأيٍّ مِن المذاهب؛ فكل المذاهبِ عنده لا تخلو مِن الضعف، ومتىٰ ظهرَ ضعفُها وجبَ التوقّفُ(١).

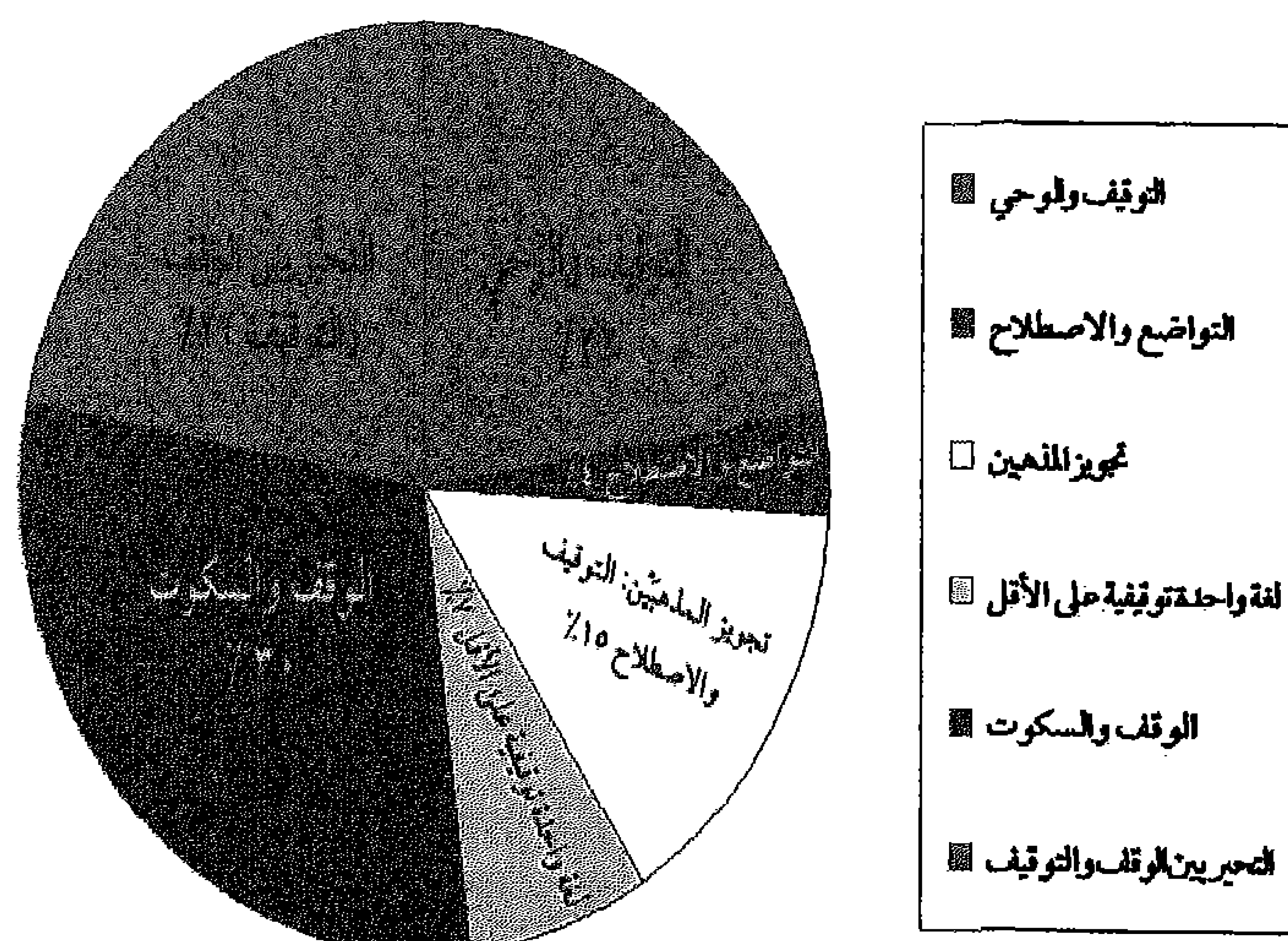
١- هذا مَا ذكرَه الرازي صراحةً في كتابِه (المحصول)، وقد جعل الوقفَ رأي جمهور المحققين، غيرَ أنَّ الإسنويَّ نسبَ إليه ـ خطأً ـ القولَ بالتوقيفِ في كتابيه: نهاية السول في شرح منهاج الأصول، ج٢/ ٢٣؛ والتمهيد في تخريج الفروع علىٰ الأصول، ص١٣٧. قالَ في الأخير: «ذهبَ الشيخُ أبو الحسن الأشعري إلىٰ أنَّ اللغات توقيفية، ومعناه: أنّ اللهَ تعالىٰ وضعها ووقفنا عليها... واختاره ابن الحاجب، وصاحب (المحصول) في الكلام علىٰ القياس في اللغاتِ».

المؤلِّف	المؤلَّف	رأيه حول نشأة اللغة
١٣- موفق الدين عبد الله ابن قدامة (٦٢٠هـ)	روضة الناظر وجُنّة المناظر، ص١٦٨	مُتحيّرٌ؛ فبعد أنْ صرّحَ أنّه لا مطمعَ إلى معرفة ذلك يقينًا قرّرَ في نهاية حديثِه أنَّ الأشبه بها أنها توقيفيّة.
١٤- سيف الدين علي الآمدي (٦٣١هـ)	الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ١٠١	مُتحيّرٌ؛ فقد رفضَ الجزمَ برأيٍ مِن الآراء، أمّا إذا كانَ الرأيُ مِن بابِ الظنِّ فهو يرى القول بالتوقيفِ.
١٥- أبو عمرو عثمان، ابن الحاجب (٦٤٦هـ)	مختصر منتهى السُّول والأمل، ١/ ٢٦٩	القولُ بالتوقيفِ عن طريق الوحي.
١٦- سراج الدين محمود الأرمويّ (٦٨٢هـ)	التحصيل مِن المحصول، ١/ ١٩٤	السُّكوت وعدم القطع.
١٧- ناصر الدين عبد الله البيضاوي (٦٨٥هـ)	منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، ص١٢	الوقف والسُّكوت وعدم القطع؛ فقد قرّر في أول كلامِه أنّه لم يثبت تعيين الواضع، لكنه أورد كلامَ الإسفراييني القائل بالتوقيف أولا ثم الاصطلاح، ولم يردّ على أجوبته!!
١٨- مظفر الدين أحمد السّاعاتي (٦٩٤هـ)	نهاية الوصول إلى علم الأصول، ١/ ١٢٢	القولُ بالتوقيفِ والوحي؛ فقد ردّ على القائلين بالاصطلاح للزوم التسلسل، وهو ممتنعٌ، فلم يبق غير التوقّف.
١٩- صفي الدين محمد الأرموي (٧١٥هـ)	نهاية الوصول في دراية الأصول، ١/ ٧٨	الوقف والسُّكوت وعدم القطع؛ حيث لا مجال للرأي بأيٍّ مِن المذاهب، وكلُّها جائزٌ.

المؤلِّف	المؤلَّف	رأيه حول نشأة اللغة
٢٠- نجم الدين سليمان الطوفي الصرصري (٧١٦هـ)	- البلبل في أصول الفقه، ص٣٦. - شرح مختصر الروضة، ١/ ٤٧١.	مُتحيِّرٌ، فبعد أنْ جوَّزَ المذاهبَ الثلاثةَ ذكرَ أنَّ الظاهرَ أنّها توقيفيّة.
٢١- صفي الدين عبد المؤمن الحنبلي (٧٣٩هـ)	قواعد الأصول ومعاقد الفصول، ص٤٩	القولُ بالتوقيفِ والوحيِ، لا لشيءٍ إلا لمنعِ الدَّوْرِ واجتنابه فيما افتُرِضَ أنّها وضعيّةٌ.
٢٢- فخر الدين أحمد الجاربردي (٧٤٦هـ)	السراج الوهّاج في شرح المنهاج للبيضاوي، ١/ ٢٤٩	الوقفُ والسكوتُ؛ فكلُّ ذلك محتملٌ وجائز، ولم يتمّ دليل القاطعين.
٢٣- أبو الثناء محمود الأصفهاني (٧٤٩هـ)	بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ١/ ٢٨٠	متحيّرٌ؛ فقد ذهب إلى أنَّ الدلائل على المذاهب لا تفيدُ القطعَ، وإن كان دليلُ مذهب التوقيف يفيدُ غلبةَ الظنّ والرُّجحان.
٢٤- عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (٧٥٦هـ)	شرح مختصر المنتهي الأصولي، ٢/ ١٨	متحيّرٌ؛ فقد ذهب إلى أنَّ القطعَ غيرُ ممكن، لكنّ الظنَّ يقولُ بالتوقيفِ والوحي.
٢٥- تاج الدين عبد الوهاب السُّبكي (٧٧١هـ)	- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١/ ٤٤٠ - الإبهاج في شرح المنهاج، ١/ ١٩٥ جمع الجوامع في أصول الفقه، ص٢٦	متحيّرٌ؛ فقد ذهب إلى التوقّف وعدم القطع، ثم لمّا شرح عبارة ابن الحاجب: «ثم الظاهر منها قولُ الأشعريِّ» ـ ذكرَ أنَّ الاحتمالات ترجّحُ القولَ بالتوقيفِ عن طريقِ الوحي، دون خلق الصوت والعلم الضروريّ.

المؤلِّف	المؤلَّف	رأيه حول نشأة اللغة
٢٦- جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (٧٧٢هـ)	- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، ٢/ ٢٢ - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص١٣٧	التوقيفُ والوحيُ، كما أوضحَ في (التمهيد) ثمرةَ هذا الخلافِ وفائدتَه.
٢٧- أكمل الدين محمد البابرتي (٧٨٦هـ)	الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، ١/ ٣١١	الوقف والسُّكوت؛ إذ لا قطعَ في شيءٍ من هذه المذاهب، كما لم يقبل وقوعَ الظنِّ والاحتمال في التوقيف؛ لأنّ مذهبَ الأشعريِّ غيرُ محرّر في نفسِه، فكيف يُستدَلُّ عليه.

كما يُمكنُ معرفةُ نسبةِ تلكَ الآراءِ إلى بعضِها مِن خلال الرَّسمِ البيانيِّ التالي، وفيه تظهرُ غلبةُ الرأي القائلِ بالوقف والسُّكوتِ وعدمِ القطعِ بأيٍّ مِن الآراء، يليه بالتساوي الرأيان: القائل بالتوقيفِ والوحي، والمتحيّر بين الوقفِ والتوقيفِ:



الفَصْلُ الثَّالِثُ

(دَلالةُ الأَلْفاظِ وطُرقُهَا عِنْدَ الأُصوليّينَ)

أولًا: دلالةُ الألفاظِ عند الأصوليين:

اتفقَ عُلَماءُ أُصولِ النَّحوِ على أنَّ دلالةَ الألفاظِ تنقسمُ عندَهم إلى ثلاثةِ أنواعٍ، هي: الدّلالةُ اللّفظيّةُ، والدّلالةُ الصّناعيّةُ، والدّلالةُ المعنويّةُ، كما اتّفقُوا على أنّها في القوّةِ على هذا الترتيبِ.

وقَدْ عقدَ ابنُ جنّي (ت٣٩٢هـ) في كتابِه (الخصائص) بابًا كاملًا عنوانه: (بابٌ في الدّلالة اللّفظية، والصّناعية، والمعنوية)، يهمُّنا فيه قولُه: «اعْلَمْ أنَّ كلَّ واحدٍ مِن هَذه الدّلائلِ مُعْتَدٌّ مُرَاعىً مُؤَثِّرٌ؛ إلا أنّها في القُوّةِ والضَّعْفِ على ثلاثِ مراتبَ: فأقواهنّ الدلالةُ اللّفظيةُ، ثُمَّ تليها الصناعيّةُ، ثُمّ تليها المعنويّةُ»[1].

وأخذَ علماءُ أصولِ النَّحْوِ يُدلّلون على صحّةِ مَا ذكرَهُ ابنُ جنّي بأمثلةٍ عديدةٍ، منها: الأفعالُ؛ حيثُ يتوافرُ في كلِّ فعلٍ منها الدّلالاتُ الثلاثُ: فهو يدلُّ بلفظِه الموضوعِ على مصدرِه، وببنائِه وصيغتِه على زَمانِه، ثُمَّ يدل بمعناهُ على فاعلِه. فالدلالةُ الأولى والثانية مسموعتان، ومعلومتان بالمشاهدةِ، أمّا الدلالةُ الثالثةُ (المعنويّة) فإنما تُدرك بعدُ مِن جهةِ أنَّ كلَّ فعلٍ لا بُدَّ له مِن فاعلٍ، ومحالٌ أنْ يوجدَ فعلٌ بغيرِ فاعل[2].

لكنّنا نجدُ أنَّ أبا عبد الله محمّد بن يحيى بن هشام الخَضْراوي[3] (ت٦٤٦هـ) ـ فيما

١- الخصائص لابن جني، ج٣/ ٩٨.

٢- انظر: الاقتراح في أصول النّحوِ للسيوطي، ص٤٤.

٣- نسبةً إلى الجزيرةِ الخضراء بالأندلس، ويُعرف ـ أيضًا ـ بابن البَرْذعيّ. كان رأسًا في العربية، أخذ عن ابن خروفٍ، والرّندي، وأبيه. وأخذ عنه جماعةٌ، منهم الشَّلَوبين. مِن مؤلّفاتِه: الإفصاح بفوائد الإيضاح، والنَّقض على الممتعِ لابن عصفور. راجع ترجمته لدى:=

ينقلُ عنه السيوطيُّ ـ قد دمجَ الدلالتَيْنِ: الأولى والثانية تحت مُسمّى واحدٍ، وهو دلالةُ الصِّيغةِ (وهِيَ المُسَمّاةُ دلالة التضمُّنِ)، في مقابلِ الدلالةِ المعنوية (وهي المُسمّاةُ دلالة اللزومِ). ويقصدُ بذلك أنَّ دلالةَ الصيغةِ هي المُركّبة مِن المادة والهيئةِ التي تكونُ عليها الكلمةُ، فالفعلُ ـ على سبيل المثال ـ دلَّ على مَا تضمَّنه معناهُ المُركّبُ مِن الحدثِ والزمانِ، وهو الزمانُ بهيئتِه، والحدثُ بمادتِه[١].

وسمّاها بعضُهم غيرَ هذه المُسمّيَاتِ، فذكرَ أنَّ الدلالةَ اللفظيّة تُسمّى دلالةَ المُطابقة، والدّلالةَ الصّناعيّةَ تُسمّى دلالة التضمُّن، والدّلالةَ المعنويّةَ تُسمّى دلالةَ الالتزام؛ فإنّ مادةَ الفعلِ (ضَرَبَ) ـ على سبيل المثال ـ تدلُّ بالمُطابقةِ على مصدرِه، وهي الدلالةُ اللفظية. وصورةُ هذا الفعل هي صيغتُه التي تدلُّ بالتضمّنِ على زمانِه، وهي الدلالة الصناعيّة. ودلالةُ معناه على وجودِ فاعلٍ دلالةُ التزامٍ، وهي الدلالةُ المعنوية[٢].

هذا أقصى مَا يُمْكِنُ أنْ يعثرَ عليه الباحثُ مِن حديثٍ عَنْ الدّلالةِ النّحويّة وأنواعِها في كُتبِ القُدماء مِن عُلَماءِ أصولِ النَّحوِ؛ فإنّهم لم يُفردوا للحديثِ عَنْ الدلالةِ اللفظية كلامًا يُذكر، بل تناولوها بالحديثِ مُضمّنةً مع غيرها مِن أنواع الدّلالاتِ النَّحويّة. لكنَّ الأمرَ يختلفُ بطبيعةِ الحالِ عند عُلماء اللُّغةِ المُحدثين؛ فقد أفردوا مؤلّفاتٍ كاملةً للحديثِ عَنْ دلالةِ الألفاظِ وأنواعِها الأربعة: الدلالةِ الصَّوتيّةِ (وهي التي تُستَمدُّ مِن طبيعةِ الأصواتِ في العبارة، كالفرق الدلالي بين كلمتي «نَضَخَ» و«نَضَحَ»؛ حيث تدلُّ الأولى على فَوَرانِ

=جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: بُغية الوعاة في طبقات اللُّغويين والنُّحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت، ج١/ ٢٦٧-٢٦٨.

١- انظر: الاقتراح في أصول النحو للسيوطي، ص٤٥.

٢- انظر: يحيى بن محمد الشّاوي المغربي: ارتقاء السيادة في علم أصول النّحو، تحقيق: عبد الرزاق عبد الرحمن السّعدي. العراق: دار الأنبار، ط١. ١٩٩٠م، ص٤٠. وقد أفاد الباحثُ مِن تعليقِ المُحقّقِ على كلامِ المُصنّف.

السّائلِ في قوّةٍ وعُنفٍ، والثانيةُ على تسرُّبِ السّائلِ في تُؤدةٍ وبطءٍ؛ فصوتُ الخاءِ في الكلمة الأولى له دخلٌ في دلالتها على تلك القوة وذلك العنف)، والدّلالةِ الصَّرفيّةِ (وهي التي تُسْتَمدُّ عَن طريقِ الصّيَغِ وبِنْيَتِها في الكلمة العربية، نحو كلمة «كذّاب» ومقارنتها بكلمة «كاذب»؛ فقد أجمعَ اللغويون على أنّ صيغةَ الكلمةِ الأولى تفيد المبالغة؛ ومِن ثَمّ فإنّ مجئ الكلمة بهذه الصيغة يَزِيدُ في دلالتِها على كلمة «كاذب»)، والدّلالةِ النَّحْويّةِ (وهي التي تُسْتَمدُّ مِن نِظَامِ الجملةِ وترتيبها ترتيبًا خاصًّا، نحو تلك الدلالةِ التي يُمكن أنْ تُفهم مِن جملة «اللبنَ شربَ محمدٌ»، مع مقارنتِها بالترتيب الطبيعي للجملة، وهو: «شربَ محمدٌ اللبنَ»، والدّلالةِ المُعجميّةِ (وهي التي تُسْتَمدُّ مِن الكلمة ومَا تُعطيه مِن معانٍ مُعجميّة مدوّنة في معاجمِ اللغةِ، وكذلك تُستمدُّ ممّا يمكنُ أنْ تُوحِيَه أصواتُ الكلمة وصيغتُها مِن دلالات زائدةٍ على تلك الدلالة الأساسية، وهي الدلالة الاجتماعيّة)[1].

أمّا عُلَماءُ أُصولِ الفقه فقد كانوا يربطون ـ دومًا ـ بين اللّفْظِ ومـا يُعطيه مِـن دلالـةٍ؛ حتى إنّهم أخذوا يُعرّفونَ اللُّغةَ ـ كما سبقَ الحديثُ عنه في الفَصْلِ الأوّل ـ بأنّها ألفـاظٌ دالّـةٌ على معانٍ؛ لذا كانَ اهتمامُهم مُنصبًّا على دلالةِ الألفاظِ اللُّغويّةِ ومَا تُعطيه مِن معانٍ مختلفةٍ.

فنلاحظُ ابتداءً أنَّ مفهومَ اللَّفْظِ عندهم يختلفُ عَنْ مفهومِـه عنـدَ النُّحـاةِ؛ فهـو عنـدَ الأُصوليين لا بُدَّ أنْ يشتملَ على دلالةٍ مُعيّنةٍ، في حينِ أنّه عند النُّحاةِ نطقٌ (صوتٌ) يشـتملُ على بعضِ الحروف، سواء أكانَ له معنـىً أم لم يكـن[2]. قـال الآمـديُّ في تعريـفِ الألفـاظِ اللغوية: «هُو مَا يتركّبُ مِن المقاطعِ الصوتيّةِ التي خُصَّ بها نوعُ الإنسانِ دونَ سـائر أنـواعِ

١- انظر: إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥. ١٩٨٤م، ص٤٦-٤٨.

٢- انظر: جمال الدين محمد بن يوسف، ابن هشام الأنصاري: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية (طبعة مصوّرة)، د.ت، ج١/ ١١. ولذا فقد قيّدَ النُّحاةُ الكلامَ بأنّه اللفظُ المفيدُ فائدةً يحسن السكوتُ عليها.

الحيوان عنايةً مِن الله تعالىٰ به. ومِن اختلافاتِ تركيباتِ المقاطع الصوتيّة حدثت الدلائلُ الكلاميّةُ والعبارات اللُّغويّة»[١].

ثُمَّ إنَّ المتقدمّينَ مِنْهُم قد توقّفوا بمزيدٍ مِن الإمعانِ والتأمُّلِ عند مادة (د.ل.ل)؛ حيثُ اشتقُّوا منها عددًا مِن المصطلحات والتعريفاتِ الأوّلية، قبلَ أنْ يخوضوا في الحديثِ عَنْ أنواعِ الدّلالاتِ وتَقْسِيمَاتِها المختلفة. فنجدُ إمامًا كالقاضي الباقلاني (ت٤٠٣هـ) يحدّثنا عن مصطلحاتٍ مثل: (الدليل ـ الدالّ ـ المدلول بالدلالة ـ المُستدِلّ ـ المستدَلّ ـ المستدَلّ له ـ المستدَلّ عليه ـ الاستدلال ـ العبارة عن الاستدلال). ومَا يهمُّنا مِن ذلك هو إشارتُه إلىٰ أنَّ مصطلحات (الدليل، والدّلالةِ، والمُستدَلّ به) بمعنىً، وهو «البيان والحُجّة والسُّلطانُ والبرهانُ، كلُّ هذه الأسماء مترادفةٌ علىٰ الدلالةِ نفسِها»[٢].

فالباقلانيُّ يرىٰ أنَّ الدلالةَ تعني ـمِن وجهة نظرِه ـ البيانَ والحُجَّةَ والسُّلطانَ والبرهانَ، غير أنَّ الأصوليّين المتأخرين يختلفون معه في ذلك، فنجدهم يضعون حدودًا وتعريفاتٍ مختلفةً لكل مِن (الدلالة) بصفةٍ عامةٍ، و(دلالة الألفاظ) بصفة خاصّةٍ.

١- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ٣٠.

٢- التقريب والإرشاد للباقلاني، ج١/ ٢٠٧. وقد خاضَ الباقلاني في الحديث عَنْ تلك الاشتقاقات المذكورة؛ فذكر ـ علىٰ سبيل المثال ـ أنَّ مصطلح (الدالّ) يقصد به المُبيِّنُ لغيره بنصبِه الدليل، وهو الله تعالىٰ الناصب لأدلة العقل والسمعِ، وكل مَنْ نصبَ لغيرِه دليلًا علىٰ شيءٍ فهو دالٌّ له بما نصبَه. وأمَّا (المدلول بالدلالة) فهو المنصوب له الدلالة، سواءٌ استُدِلَّ بها أو لم يُستدَل. وأمّا (المُستدِلُّ) فهو اسمٌ مشتركٌ بين الباحث الناظر المُفكّر الطالب لعلم حقيقةِ الأمرِ المنظورِ فيه، وبين السائل عن الدلالة علىٰ المذهب والمطالب بها. وأمّا (المُستدَلُّ) فهو المطالب بالدلالة والمسئول عنها. وأمّا (المُستدَلُّ له) فقد يُحتمل أنْ يكونَ هو الحكمُ المطلوبُ علمُه بالنظرِ في الدليلِ، أو أنْ يكونَ هو الرجلُ المطالِبُ بالدلالة السائل إذا أُجيبَ إليها. وأمّا (المُستدَلُّ عليه) فهو الحكمُ المطلوبُ علمُه بالنظرِ في الدليلِ. انظر: التقريب والإرشاد، ج١/ ٢٠٧- ٢٠٩. وانظر أيضًا: التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني، ج١/ ٦١- ٦٢.

فذكروا أنَّ (الدلالَةَ) «معنىً يعرضُ للشيءِ بالقياسِ إلى غيرِه»، أو هي: «كَوْنُ الشيءِ يَلْزَمُ مِنْ فَهْمِه فَهْمُ شيءٍ آخر»(١).

والمُلاحَظُ في هَذَيْنِ التعريفَيْنِ أنَّهما يشملانِ الدلالةَ اللفظيّةَ والدلالةَ غيرَ اللفظيّة؛ لذا اجتهدَ مَنْ جاءَ بعدُ مِن الأصوليين في وضعِ حدٍّ جامعٍ مَانعٍ لدلالةِ الألفاظِ. ورغم ذَلِكَ فكلُّ مَا أتوا به مِن تعريفات هي -مِن وِجْهَةِ نظرِ الباحث- لا تخرجُ في مفهومِهَا عَنِ التَّعريفَيْنِ السَّابقَيْنِ للدلالةِ بصفةٍ عامّةٍ، مضافًا إليها كلمة (اللفظ)، أو (السامع)؛ ليُفهمَ مِن خلالِها أنّها إنما تخصُّ دلالةَ الألفاظِ دونَ غيرِها.

فأشارَ شِهَابُ الدينِ القرافيُّ (ت٦٨٤هـ) إلى أنَّ دلالةَ اللفظِ هي «فَهْمُ السَّامعِ مِن كلامِ المُتكلّمِ كمالَ المُسمّى أو جزأَه أو لازمَه»(٢).

وذهبَ شمسُ الدين محمّدُ بنُ يوسفَ الجزريُّ (ت٧١١هـ) إلى أنّها «عبارةٌ عَن

١- الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، ج١/ ٢٠٣؛ ونهاية السُّول للإسنوي، ج٢/ ٣١. وعرّفها -أيضًا- ابنُ الهُمام (ت ٨٦١هـ) بأنّها: «كونُ الشيءِ متى فُهِمَ فُهِمَ غيرُه». انظر: كمال الدين محمد ابن عبد الواحد بن عبد الحميد، ابن همام الدين الإسكندري: التحرير في أصول الفقه. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ، ص٢٥. غير أنَّ الجاربردي (٧٤٦هـ) قد عرّفها ، في كتابه (السراج الوهّاج في شرح المنهاج)، ج١/ ٢٦٠- ٢٦١، تعريفًا شذَّ فيه عن المعنى العام لتعريفات الأصوليين، فذكر أنَّ «الدلالة: فهمُ المعنى»، ثُمَّ سريعًا ما انتقده نفسه لتباينِه، فقال في معرضِ حديثه عن دلالة الألفاظ: «وإنما قلنا إنها عبارة عن كونِ اللفظِ بحيثُ إذا سُمِعَ فُهم منه، ولم نقل: إنّها نفس الفهم؛ لأنّ الدلالةَ نسبةٌ مخصوصةٌ بين اللفظِ والمعنى، ومعناها: موجبية تخيُّل اللفظِ لفهمِ المعنى؛ ولهذا يصحُّ تعليلُ فهمِ المعنى مِن اللفظِ بدلالة اللفظ عليه، والعلّةُ غيرُ المعلول، وإذا كان الدلالةُ غير فهم المعنى من اللفظِ لا يجوزُ تفسيرُها به».

٢- نفائس الأصول للقرافي، ج٢/ ٥٤٣.

حضورِ المعنىٰ بِالبَالِ عِنْدَ سَماعِ اللَّفْظِ لعالمٍ بالوضعِ»[١].

في حينِ رأىٰ شَمْسُ الدّينِ الأصفهانيُّ (ت٧٤٩هـ) أنَّ «دلالةَ اللفظِ عبارة عَـنْ كونِـه بحيثُ إذا سُمِعَ أو تُخُيِّلَ لاحَظَت النَّفْسُ معناهُ»[٢].

وعرّفها تاج الدين السُّبكي (ت٧٧١هـ) بأنّها: «كونُ اللفظِ بحيثُ إذا أُطلقَ، أو تُخُيِّل فَهِمَ منه المعنىٰ مَنْ كانَ عالمًا بالوضعِ»[٣]، أو هي ـ بعبارةٍ أخرىٰ ـ كما يقولُ الزركشيُّ (ت٧٩٤هـ)، وقد حذفَ جملة (أو تُخُيِّل): «كَوْنُ اللفظِ بحيثُ إذا أُطْلِقَ فَهِمَ منه المعنىٰ مَنْ كانَ عالِمًا بوضعِه له»[٤].

كما أنّه من المُلاحظِ ـ أيضًا ـ أنَّ الأصوليين المتأخّرين قد تأثروا تأثُّـرًا شديدًا بـمَا دوّنـه المناطقةُ في كُتبِهم في هـذا الشأنِ، سـواءٌ كـان ذلك عـند تعريفِهم للـدلالة بصفةٍ عامّـة، أو عند تعريفهم لدلالة الألفاظ بصفةٍ خاصّةٍ، أو حتىٰ عند تقسيماتِهم المختلفة للدلالة؛ لـذا لم يكن غريبًا أنْ يُصرّحَ بعضُ الدارسين بأنَّ الأصـوليين قـد اسـتمدّوا «مبـاحثَهم في تحديـد الدلالة وأقسامِها مِن المنطقيين، مع بعضِ التعديلات»[٥].

ويمكنُ ملاحظة هذا التأثُّر في أمرين رئيسَيْنِ، هما:

أ- التشابه الكـبيرُ بين تعريفات الأصـوليين وأصحـاب المنطـق: فقد عرّف المناطقةُ

١- شمس الدين محمد بن يوسف الجزري: معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول للبيضاوي، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل. القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية، ط١. ١٩٩٣م، ج١/ ١٦٧.

٢- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج١/ ١٥٤.

٣- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي، ج١/ ٣٥٢.

٤- البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢/ ٣٦.

٥- حسن هادي محمد: البحث البلاغي عند الأصوليين. رسالة دكتوراه، كلية الآداب ـ الجامعة المستنصرية (بغداد)، ٢٠٠٤م، ص٢٨.

الدلالةَ بأنّها «كونُ الشيء بحالةٍ يلزمُ مِن العلم به العلم بشيء آخر، والشيءُ الأوّلُ هو الدالُّ، والثاني هو المدلولُ»[1].

وكذلك عرّفوا الدلالة اللفظية بأنّها «كونُ اللفظِ بحيثُ متى أُطلقَ فُهِمَ منه معناهُ للعلمِ بوضعِه»[2].

غير أنّ الملاحظَ هنا هُو أنَّ تعريفَ الأصوليين جاءَ أكثر دقةً وتعبيرًا ممّا هو عند أصحابِ المنطق؛ فقد أكّدَ الأصوليون أنّ مجرّدَ إطلاقِ اللّفظِ واستعمالِه لا يكفي في الدلالة، بل لا بُدَّ مِن أمرَيْنِ: إطلاق اللفظِ واستعماله، وعلم السّامعِ بالوضع؛ حيث جاءت عبارتُهم: « إذا أُطْلِقَ فَهِمَ منه المعنىٰ مَنْ كانَ عالِمًا بوضعِه له». ومردُّ ذلك أنَّ الدلالةَ صفةٌ قائمةٌ باللفظِ، ولا يمكنُ تحقّقُها في الخارج ما لم يوجد الأمران[3].

٢- تَصْديرُ الأصوليين في مؤلّفاتِهم الأُصوليّةِ تَعْرِيفَاتِ المَناطقةِ وتقسيماتِهم للدلالة أوّلًا، ثُمَّ البِنَاءُ عَلَيْهَا بَعْدَ ذَلِكَ: فقد عمدوا ـ علىٰ سبيل المثال ـ إلىٰ نَقْلِ تَعْرِيفِ ابنِ سينَا (ت٤٢٨هـ) لدلالة الألفاظ، وهو: «فهمُ السّامعِ مِن كلامِ المتكلّمِ كمالَ المُسمّىٰ، أو جزءه، أو لازمَه»، بل وارتضاه المتأخرون مِن الأصوليين ـ كما يشير القرافي ـ دونَ غيره مِن

١- قطب الدين محمد بن محمد الرازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، تصحيح: محسن بيدارفر. إيران: منشورات بيدار، ١٤٢٦هـ، ص٨٣. كما عرّفوا (الدالَّ) بأنّه هو الذي يلزم مِن العلم به العلم بشيء آخر، و(المدلولَ) بأنّه هو الذي يلزم من العلم بشيء آخر العلم به. انظر: زكريا بن محمد الأنصاري: المطلع شرح إيساغوجي في المنطق. القاهرة: المطبعة السنية ببولاق، ١٢٨٣هـ، ص٤.

٢- المصدر السابق، ص٨٤-٨٥.

٣- انظر: حسين علي جفتجي: طرق دلالة الألفاظ علىٰ الأحكام المتفق عليها عند الأصوليين. رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٨١م، ص١٦.

تعريفات الأصوليين[1].

الدَّلَالةُ وأنواعُها عند الأصوليين:

لَمَّا كانت هذه العلاقة بين اللفظِ والمعنى مستقرّةً في ذهنِ الأصوليين؛ حيثُ ذهبوا إلى أنَّ الدلالةَ إنّما تنشأُ مِن وضعِ اللفظِ للمعنى واقترانه به واستعماله فيه، وأنَّ هذه العلاقةَ هي الدلالةُ القائمةُ بين اللَّفظِ (الدالّ) والمعنى (المدلول) مِن جهةٍ، وبينهما وبين المتلقي مِن جهةٍ أخرى؛ حيث إنَّ عِلْمَه بالدالِّ يستدعي انتقالَ ذهنِه لإدراك المدلول.

أقولُ: لما كَان ذلك مستقرًّا في أذهانِ الأصوليين فإنّهم خاضوا - بعدَ إيرادِ تلك الحُدودِ والتعريفاتِ التي تمّت الإشارةُ إليها - في الحديثِ عَنْ أنواعِ الدّلالاتِ؛ فنظرَ البعضُ منهم - وهو الجمهورُ - في تقسيمِه للدلالةِ إلى طبيعةِ الدالِّ، فإنْ كانَ لفظًا فالدلالةُ لفظيّةٌ، وإنْ كانَ غيرَ لفظٍ فالدلالةُ غيرُ لفظيّة؛ لذا نجدُ أصحابَ هذا الفريقِ قد قسَّمَ الدلالةَ إلى:

أ- الدلالة اللفظية ب- الدلالة غير اللفظية

١- انظر: نفائس الأصول للقرافي، ج٢/ ٥٤٣؛ والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، ج١/ ٢٠٤، والبحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، ج٢/ ٣٦. بل إنَّ الناظرَ إلى كتب الأصوليين يُلاحظُ أنَّ أوّل مَن تحدّث عَنْ دلالة الألفاظِ على المعاني بهذا الشكلِ هو حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في كتابه (المستصفى مِن علم الأصول)، وقد ضمّن ذلك تحت ما أسماه (مقدمة في علم المنطق)، ثُمّ تبعه جمعٌ مِن الأصوليين الذي آثروا التحدثَ عن الدلالة تحت أبوابِ المُقدّمات المنطقية لا اللُّغوية، مثل ابن قدامة المقدسي في (روضة الناظر)، ص١٢. غير أنَّ الجمهور مِن الأصوليين تحدّث عنها فِي باب اللُّغاتِ ومبادئ اللغة، والبعضُ ذكرها في الدليل الأول (الكتاب).

أمَّا البعضُ الآخرُ مِن الأصوليين فقد نظرَ إليها منظورًا مختلفًا؛ حيثُ نظرَ إلى تلكَ العلاقةِ التلازمية بينَ الدالّ والمدلول؛ فإنْ كانت بداعٍ مِن دَوَاعِي العقلِ المحضِ فالدلالةُ عقليّةٌ، أمّا إذا كانت هذه العلاقة التلازمية بسبب المواضعةِ والاصطلاحِ فالدلالةُ وضعيّةٌ. لذا نجدُ أصحابَ هذا الفريق قد قسّمَ الدلالةَ إلى قِسْمَيْنِ مُختلفَيْنِ، هما:

أ- الدلالة العقلية

ب- الدلالة الوضعية

ثُمَّ لمّا تعرّضَ الأصوليُّون إلى الحديثِ عَنْ طُرقِ دلالةِ اللّفظِ على المعنى وأقسامِه ـ حيث كانوا يهدفون بذلك إلى معرفةِ دلالةِ النصوصِ على الأحكام الشرعيّة ـ فإننا نجدهم ينقسمون في هذا إلى فريقَيْنِ:

أ- فَريقٍ يَرى أنَّ دلالة اللفظِ على المعنى تنقسمُ إلى قِسْمَيْنِ: دلالة منطوق، ودلالة مفهوم. وهم الجمهور مِن الأصوليين.

ب- فَريقٍ يرى أنَّ طرقَ دلالةِ اللفظِ على المعنى أربعة، هي:

١ - دلالة العبارة: وتسمّى (عبارة النصّ).

٢ - دلالة الإشارة: وتسمّى (إشارة النصِّ).

٣ - دلالة الاقتضاء: وتسمّى (اقتضاء النصّ).

٤ - دلالة النصِّ وتسمّى (دلالة المنطوق).

وقد نادى بهذا الرأي الأصوليون الأحناف، وتبعهم بعد ذلك مَنْ حذا حذوَهم.

وفيما يلي مِن سطورٍ حديثٌ عَنْ تلك الأنواعِ والتفريعاتِ المختلفة للدلالة، مع إيرادِ كلامِ الأصوليين في هذا الصّددِ ومُناقشتِه، بما لا يتعارضُ ذلك كلُّه وطبيعةَ الدرس الأصوليّ النَّحوي، وإلّا ففي حديثِ الأُصوليين كلامٌ مستفيضٌ هو مِن صَميمِ الدَّرْسِ

البلاغي[1]، قد تَنَاولَه بالدراسة والبحثِ باحثون مَعنيُّون بِهَذا الجَانبِ عِنْدَ الأُصوليّين[2].

(أ) أنواعُ الدّلالةِ مِن حيثُ اللفظُ وغيره[3]:

جَرَت عادةُ الأصوليين المنادين بتقسيمِ الدلالةِ مِن حيثُ اللفظُ وغيرهُ أنْ يقسّموها - كما رأينا - إلى قسمَيْن:

أ- دلالة غير لفظية: إذا كانَ الدالُّ غيرَ لفظيٍّ.

ب- دلالة لفظية: إذا كانت دلالتُها مُستندةً إلى وجودِ اللفظِ المنطوقِ.

١- تفرّعَ كلامُ الأصوليين عند حديثِهم عَنْ دلالة الألفاظ، ليشمل موضوعاتٍ هي مِن صميم الدرس البلاغي الحديث. مثال ذلك: تقسيمُهم لدلالة الألفاظ مِن حيث الشمول إلى: العام، والخاص، والمشترك. فتناولوا في حديثِهم عن العام موضوعاتٍ مثل: صيغِ العُمومِ المختلفة، وعموم اللفظِ، وصيغِ الخطاب. كما تناولوا في حديثِهم عن الخاص موضوعاتٍ مثل: المطلق والمقيّد، وصيغ الأمر والنَّهي ودلالتهما. وكذلك تناولوا عند حديثِهم عن المشترك اللفظي قضايا الاشتراك اللغوي، والترادف في اللغة. كل ذلك يُعَدُّ مِن صميمِ الدَّرسِ البلاغي الحديث.

٢- مثل دراسة الدكتور أحمد سليمان ياقوت بعنوان: (دراسة المعنى عند الأصوليين)، ودراسة الدكتور السيد أحمد عبد الغفار بعنوان: (التصوّر اللغوي عند الأصوليين)، ودراسة الباحث العراقي حسن هادي محمد بالجامعة المستنصرية ببغداد، تحت عنوان: (البحث البلاغي عند الأصوليين)... وغير ذلك مِن دراساتٍ تُعنَى في المقامِ الأوّل بهذا الجانب البلاغي عند الأصوليين.

٣- ذهبَ بعضُ الدارسين إلى وضع تقسيمٍ آخر، دمجَ فيه بين تقسيم الدلالة مِن حيث اللفظ وغيره، وتقسيمها مِن حيث العقل والوضع، فرأى أنّ كليهما يُمكن أن يُدرجا تحت ما أسماهُ: (أقسام الدلالة باعتبار مصدرها). انظر: عبد المحسن عبد العزيز الصُّويّغ: قواعد الاستنباط مِن ألفاظ الأدلة عند الحنابلة وآثارها الفقهية. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١. ٢٠٠٤م، ص٤٥.

أ) **الدلالةُ غيرُ اللفظيّةِ**: اتفقَ جمهورُ الأصوليين على أنها تنقسمُ إلى قِسْمَيْنِ، هما:

١- **دلالة غير لفظية عقلية**: حيث يجدُ العقلُ فيها علاقةً ذاتية[1] بين الدال والمدلول، ينتقل لأجلها مِن الدال إلى المدلول، كدلالة الأثر على المؤثّر، ومنه دلالةُ العالَمِ على مُوجِدِه، وهو الله سبحانه وتعالى.

٢- **دلالة غير لفظية وضعية**: وهي تنقسم إلى:

أ) وضع شرعي: كدلالة غروب الشمس على وقتِ إفطار الصائم، وعلى وقت صلاة المغرب.

ب) وضع عُرفي: كدلالة القصبة على المسافة، ودلالة الضوء الأحمر مِن إشارة المرور على وجوب التوقف، والأخضر على السَّيْرِ، ودلالة اللِّبَاسِ العَسْكريّ على أنّ صاحبَه مِن العَسْكَرِيِّينَ... ونحو ذلك[2].

وأضافَ بعضُ الأصوليين المتأخرين قسمًا ثالثًا للدلالة غير اللفظية، وهو **الدلالة الطبيعية غير اللفظية**[3] ـ متأثرين في ذلك بما دوّنه المناطقة في كُتبِهم ـ حيثُ يجدُ العقلُ فيها علاقةً طبيعية غير لفظية بين الدال والمدلول، ينتقلُ لأجلِها مِن الدالِّ إلى المدلول، كدلالة

١- يُقصد بالعلاقة الذاتية هُنا مَا يقتضي الاتصالَ بين الطرفَين (الدال والمدلول) في الوقتِ نفسِه، حيثُ يستلزمُ وجودُ المعلول وجودَ العِلّة وبالعكس. انظر: محمد علي التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان، ط١. ١٩٩٦م، ج٢/ ١٢٠٥.

٢- انظر: شرح منهاج البيضاوي للأصفهاني، ١/ ١٧٨؛ ونهاية السول للإسنوي، ج٢/ ٣١، والبحر المحيط للزركشي، ج٢/ ٣٧؛ وموسى مصطفى العبيدان: دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين. سوريا: الأوائل للنشر والتوزيع، ط١. ٢٠٠٢م، ص٦٠؛ وقواعد الاستنباط من ألفاظ الأدلة عند الحنابلة وآثارها الفقهية، ص٤٥.

٣- انظر: المُطلع شرح إيساغوجي لزكريا الأنصاري، ص٤.

الحُمرة على الخَجلِ، والصُّفرة على الوجلِ، ودلالةِ الأعراض الخاصة بكلِّ مرضٍ عليه، ودلالةِ التنفُّسِ أو الحركة على الحياة[1].

ب) الدلالةُ اللّفظيّةُ: وهي تنقسمُ بدورها ـ أيضًا ـ إلى ثلاثة أقسام، هي:

١ - دلالة لفظية عقلية:

يمكن تعريفُها بأنّها هي التي يكونُ فيها التلازمُ بين الدالّ والمدلولِ بإيجابِ العقل الصِّرف. وذهب السُّبكي (ت٧٧١هـ) إلى أنّها ما كان «اللفظُ فيها [طريقًا] إلى تعقُّل المعنى الخارجي»[2]، في حين رأى قبلَه عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ) انتقالَ الذهنِ فيها مِن اللفظِ إلى معناه، ومِن معناه إلى معنىً آخر[3].

١- انظر: محمد بن أحمد بن عبد العزيز، ابن النجار (ت٩٧٢): شرح الكوكب المنير المُسمّى بمختصر التحرير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزير حمّاد. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م، ج١/ ١٢٥. ومِن الأصوليين المعاصرين الذين قالوا بوجود الدلالة الطبيعية غير اللفظية: حسين علي جفتجي في (طرق دلالة الألفاظ على الأحكام المتفق عليها عند الأصوليين)، ص١٥؛ وعبد الله سعد آل مغيرة في (دلالات الألفاظ عند شيخ الإسلام ابن تيمية: جمعًا وتوثيقًا ودراسة)، السعودية: دار كنوز إشبيليا، ط١. ٢٠٠١م، ج١/ ٣٦؛ وعبد المحسن الصُّويغ في (قواعد الاستنباط من ألفاظ الأدلة عند الحنابلة وآثارها الفقهية)، ص٤٥؛ وموسى العبيدان في (دلالة تركيب الجمل عند الأصوليين)، ص٦٠؛ رغم أنّه لم يذكر الدلالة الطبيعية عند حديثه عن الدلالة غير اللفظية، وقد اكتفى بالنوعين: الوضعية والعقلية، لكنه عند مقارنته الدلالة اللفظية بغير اللفظية ذكرها، قائلًا: «والملاحظ في هذا التقسيم للأنساق الدلالية الاجتماعية ورودُ مصطلحي: الدلالة العقلية، والدلالة الطبيعية بالاشتراك بين الدلالة اللفظية وغير اللفظية...».

٢- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج١/ ٣٥٣.

٣- انظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج١/ ٤٥٠. والملاحظ أنّ هذا التعريفَ ينطبق على دلالة الالتزام بصفة خاصة، وليس على الدلالة اللفظية العقلية؛ وقد ذهب إليه الإيجي لأنّه ـ كما سنرى ـ ممّن يقول بأن دلالة الالتزام دلالة لفظية عقلية، وليست دلالة لفظية وضعية.

وتطرَّقَ فخر الدين الجاربردي (ت٧٤٦هـ) إلى اشتراط استعمال اللفظِ المسموع أو إهمالِه، فذكر أنّه لا يشترط استعمالُ اللفظِ في الدلالة العقلية، بل ربما يكونُ مهملًا غير مستعملٍ، أو مستعملًا لكنه غير معلومٍ للسامع. يقول: «أو عقلية: كدلالة اللفظِ على اللافظِ؛ **سواء كان مهملًا كديز، أو مستعمّلا** لكن غير معلوم الوضعِ للسامعِ كالفرس بالنسبة إلى الفارسي، أو كان معلومَ الوضعِ له لكنه اعتُبرت دلالتُه بالنسبةِ إلى مَا لا يتعلّق بالوضع ممّا يشتركُ فيه الجاهلُ بالوضعِ مع العالِمِ به»[1].

ويختلفُ الباحثُ مع مَا أورده الجاربردي هنا، وما افترضه مِن افتراضاتٍ فلسفيّة ومنطقيّة لا أساس لها في الواقع؛ فإنَّ الهدفَ الرئيس مِن الدلالةِ ـ أي دلالةٍ ـ سواء كانت لفظية أو غير لفظية، هو إفهامُ المعنى بطرقٍ شتّى، وفي الدلالة اللفظية ينبغي أنْ يكونَ السامعُ مدركًا لِلَّفْظِ المنطوقِ حتى يستدلَّ به على المعنى المقصود، فإن لم يكن السامعُ عارفًا بهذا اللَّفْظِ المنطوقِ ومدركًا أنّه مستعملٌ في لغتِه التي يدركها جيدًا ـ فإن إدراك المعنى لهذا اللفظِ يُعتبر منتفيًا، ولا فائدة حينئذ مِن إطلاقِه؛ لأنّه لن يؤدي بالسامع إلى فهمِ شيءٍ.

ومِن أمثلة هذه الدلالة: دلالةُ اللفظِ المسموعِ مِن وراء جدارٍ على وجود اللافظ، ودلالة الصوتِ على حال صاحبِه وحياتِه[2].

٢- دلالة لفظية طبيعية:

هي نسبة إلى (الطبيعة)، التي تعني: السجيّة والعادةَ التي جُبِلَ عليها الإنسانُ[3].

وعرَّفها المناطقة بأنّها التي تكونُ «بحسبِ اقتضاء الطبعِ.. كدلالة (أَحْ) على الوجعِ؛

١- السراج الوهّاج في شرح المنهاج، ج١/ ٢٦٠.

٢- أخطأ صاحب دراسة (طرق دلالة الألفاظ على الأحكام المتفق عليها عند الأصوليين)، ص١٤؛ حيث ذكر أنّ مِن أمثلة دلالة الألفاظِ العقلية دلالة الدخان على وجودِ النار؛ فاعتبرَ بذلك أنَّ الصوتَ المنبعثَ مِن دخانِ النار بمثابة اللفظِ المنطوق!!

٣- انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ج١/ ٧٨٨.

فإنَّ طبعَ اللافظِ يقتضي التلفُّظَ به عند عروضِ الوجعِ له»[١].

أمَّا الأصوليُّون فقد اكتفوا بما دوّنه أصحابُ المنطق في كُتبِهم مِن تعريف للدلالةِ اللفظية الطبيعية، ورأوا الاكتفاء بالإشارةِ ـ كإشاراتِ المناطقة ـ إلى أنَّ مثالَ الدلالة اللفظية الطبيعية كدلالة (أخّ) على الوجعِ[٢]، و(أحّ أحّ) على أذى الصدر ووجعِه[٣]، أو كدلالة اللفظ الخارج عند السُّعالِ على وجعِ الصَّدْرِ[٤].

حتى إنَّ المتأخرين مِن الأصوليين لمّا أرادوا تعريفَ الدلالة اللفظية الطبيعية فإنّهم لم يبعدوا في تعريفِهم عن تعريفِ أصحاب المنطق؛ حيث ذكروا أنّها «مَا اقتضى التلفّظُ بملزومِها ـ الذي هو اللفظ ـ طبعَ اللافظِ عند عروضِ المعنى له، كدلالة (أَحّ) ـ بفتحِ الهمزة وضمّها، والحاء المهملة ـ على أذى الصدر»[٥].

٣- دلالة لفظية وضعيّة:

هي مَا كانَ التلازمُ فيها بين الدالّ والمدلول بسببِ وضعِ اللفظِ للغيرِ، أو بعبارة أخرى: «مَا كان للوضعِ مدخلٌ فيها»[٦].

والوضعُ ـ عمومًا ـ في عُرفِ المناطقة هو «جعلُ الشيء بإزاء شيء آخر بحيثُ إذا فُهِمَ الأول فُهِمَ الثاني»[٧]، أو هو بعبارة أخرى ـ كما عرّفَه ابنُ إمامِ الكامليّةِ (ت٨٧٤هـ) ـ

١- تحرير القواعد المنطقية، ص٨٤.

٢- انظر: السراج الوهاج في شرح المنهاج للجاربردي، ج١/ ٢٦٠.

٣- انظر: شرح منهاج البيضاوي للأصفهاني، ج١/ ١٧٩؛ والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، ج١/ ٢٠٣.

٤- انظر: نهاية السُّول في شرح منهاج الأصول للإسنوي، ج٢/ ٣١.

٥- انظر: محمد بن محمد، ابن أمير حاج (ت٨٧٩هـ): التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٦هـ، ج١/ ٩٩.

٦- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج١/ ١٥٥.

٧- تحرير القواعد المنطقية، ص٨٤.

«تعيينُ الشيءِ ليدلَّ علىٰ شيءٍ آخر مِن غير قرينةٍ»(١).

أما وضعُ اللفظِ ـ علىٰ سبيل الخصوص ـ فهو «جَعْلُ اللفظِ بإزاء المعنىٰ أوّلا»(٢)، أو هو بعبارة أخرىٰ ـ كما عند الزليطني (ت٨٩٨هـ) ـ «جَعْلُ اللفظِ دليلًا علىٰ المعنىٰ»(٣).

وأشارَ جمهورُ الأصوليّين إلىٰ أنَّ هذا النوعَ مِن الدلالة اللفظية ـ أعني: الدلالةَ اللفظية الوضعية ، هو المنشودُ والمرادُ والمقصودُ مِن أنواعِ الدلالات اللفظية الثلاث(٤)؛ حتىٰ قال متأخّرهم: إنها «المخصوصة بالنظر في العلوم لانضباطها وشمولها؛ لما يُقصد إليه من المعاني»(٥).

ووصلَ الأمرُ إلىٰ أنَّ كثيرًا مِن الأصوليين قد وضعوها بإزاء (الدلالةِ غير اللفظية)، دونَ ذكرٍ أو إشارة إلىٰ الدلالتَيْنِ اللفظيّتَيْنِ الأُخريَيْنِ: العقلية، والطبيعية(٦)، وكأنّها تُمثّل

١- كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن: تيسير الوصول إلىٰ منهاج الأصول من المنقول والمعقول«المختصر»، تحقيق: عبد الفتاح أحمد قطب. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١. ٢٠٠٢م، ج٢/ ٢٠٥.

٢- تحرير القواعد المنطقية، ص٨٤.

٣- أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن الزليطني: التوضيح في شرح التنقيح للقرافي، تحقيق: بلقاسم ابن ذاكر بن محمد الزبيدي. رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة أم القرىٰ، ٢٠٠٤م، ص٨٧.

٤- انظر عبارات الأصوليين حول ذلك في: السراج الوهاج في شرح المنهاج للجاربردي، ج١/ ٢٦٠؛ وشرح منهاج البيضاوي للأصفهاني، ج١/ ١٧٩؛ والإبهاج شرح المنهاج للسبكي، ج١/ ٢٠٣؛ ونهاية السُّول في شرح منهاج الأصول للإسنوي، ج٢/ ٣١.

٥- التقرير والتحبير شرح التحرير لابن أمير حاج، ج١/ ٩٩.

٦- يُنظر علىٰ سبيل المثال: المستصفىٰ للغزالي، ج١/ ٧٤؛ حيثُ بدأ حديثَه عن (دلالة الألفاظ علىٰ المعاني) بقوله: «إنّ دلالة اللفظِ علىٰ المعنىٰ تنحصرُ في ثلاثةِ أوجه: المطابقة، والتضمن، والالتزام...»؛ والمحصول للرازي، ج١/ ٢١٩؛ الذي تحدث مباشرةً في حديثِه عن (تقسيم=

ـ مِن وجهة نظرهم ـ النوعَ الوحيدَ الذي يُعبّرُ بصدقٍ عن دلالة الألفاظِ. ولا بِدعَ في ذلك؛ فدلالةُ الألفاظِ الوضعية هي ـ أيضًا ـ مُبتغى كُلٍّ مِن البيانيين والمناطقة في حديثهم عن دلالة الألفاظ والتراكيب والنصوص.

كما أنّه مِن البدهيِّ أنّ ينادي جمهورُ الأصوليين بأهمية الدلالة اللفظية على غير اللفظية؛ فإنَّ هَدفَهم الأوّل والأخيرَ مِن دراسة الدلالة ـ كما تمّت الإشارة إلى ذلك ـ هُو الاهتداءُ إلى فهم معاني الأحكام الشرعيّة واستيعابِها استيعابًا جيّدًا، ومعلومٌ أنَّ هذه النصوص الشرعية وصلت إلينا في صورتِها المكتوبة والمسموعة والمنطوقة، ولم تصل عن طريقة الإيحاء أو الطبيعة حتى تكونَ ثمّة أهميةٌ للدلالةِ غيرِ اللَّفْظيّةِ.

أقسامُ دلالة الألفاظ الوضعية:

صدّرَ جمهورُ الأصوليّين حديثَهم عَنّ دلالة الألفاظِ الوضعية بمعنىً عامٍّ سطّروه في مُؤلَّفاتِهم المختلفة رغم اختلافِ عباراتِهم في ذلك، وهو أنَّ: «دلالـةَ اللفظِ على معناه مطابقةٌ، وعلى جزئه تضمّنٌ، وعلى لازمه الخارج التزام»[1].

ومعنى هذا أنّهم قد قسّموا الدلالة اللفظية الوضعية ـ باعتبار كمال المعنى الموضوع لـه اللفظ ـ إلى ثلاثة أقسامٍ أيضًا، وهي:

=الألفاظ) إلى الأنواع الثلاثة للدلالة اللفظية الوضعية؛ وكذا كلٌّ مِن: القرافي في نفائس الأصول في شرح المحصول، ج٢/ ٥٤٣؛ وابن قدامة في روضة الناظر وجنة المناظر، ص١٢؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج١/ ٣٢... وغيرهم مِن الأصوليين الذين ذهبوا مذهبهم.

١ - انظر ذلك على سبيل المثال: المحصول في أصول الفقه للرازي، ج١/ ٢١٩؛ ومختصر منتهى السُّول والأمل لابن الحاجب، ج١/ ٢٢١؛ ومنهاج الوصول في معرفة علم الأصول للبيضاوي، ص١٣؛ وجمع الجوامع في أصول الفقه للسبكي، ص٢٢؛ والبحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، ج٢/ ٣٧.

١- دلالة مطابقة:

ويقصدون بها دلالة اللفظِ بالوضعِ على تمام مَا وُضِعَ له، حقيقةً أو مجازًا؛ حيثُ يُطَبَّقُ اللفظُ على جميع المعنى.

ويُعَدُّ شهابُ الدينِ القرافيُّ (ت٦٨٤هـ) أوّلَ مَنْ قدّمَ تعريفًا واضحًا لها -ولدلالة التضمن والالتزام أيضًا- حيثُ ذكرَ أنّها «فهمُ السامعِ أو إفهامُه مِن كلامِ المُتكلِّمِ كمالَ المُسَمّى، كفهمِ العشرةِ مِن لفظِها»[1].

وأشارَ الآمديُّ (ت٦٣١هـ) إلى أنَّ معيارَ ذلك هُو النَّظرُ «بالنسبةِ إلى كمال المعنى الموضوع له اللفظِ»[2].

ووافقَ الآمديَّ في ذلك جُلُّ شُرّاح مختصر ابن الحاجب، ومنهاجِ الأصول للبيضاوي، كفخر الدين الجاربردي (ت٧٤٦هـ)، وشمس الدين الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، وعضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ)، والتاج السُّبكي (ت٧٧١هـ)، وجمال الدين الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، وأكمل الدين البابرتي (ت٧٨٦هـ).[3]

وذهبَ الشَّمسُ ابن الجزري (ت٧١١هـ) إلى أنّه «إذا أُطلقَ اللفظُ فَفُهِمَ جميعُ مَا وُضِعَ لهُ اللفظُ» كانت الدلالةُ مطابقةً، ومعنى هذا -مِن وجهةِ نظرِه- أنّه «لم يزد واحدٌ على

١- نفائس الأصول في شرح المحصول، ج٢/ ٥٤٦. وانظر أيضًا: شرح تنقيح الفصول للقرافي أيضًا، ص٢٥.

٢- الإحكام في أصول الأحكام، ج١/ ٣٢.

٣- انظر: السراج الوهاج في شرح المنهاج للجاربردي، ج١/ ٢٦١؛ وبيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني، ج١/ ١٥٥؛ وشرح مختصر المنتهى الأصولي للإيجي، ج١/ ٤٥٠؛ ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي، ج١/ ٣٥٢؛ ونهاية السُّول في شرح منهاج الأصول للإسنوي، ج٢/ ٣٢ ؛ والردود والنقود في شرح مختصر ابن الحاجب للبابرتي، ج١/ ٢٠٩.

صاحبِه ولم ينقص»[١].

ويرى عبدُ الرحيمِ الإسنويُّ (ت٧٧٢هـ) أنّها «دلالةُ اللّفْظِ على تمامِ مُسمّاه، كدلالةِ الإنسانِ على الحيوانِ الناطق»[٢].

وهذه التعريفاتُ كلُّها تتفقُ على شيءٍ واحدٍ، هُو وجودُ تلك العلاقة التطابقية بين الدالِّ والمدلول، أي: وجودُ تطابقٍ بين اللفظِ والمعنى المفهومِ، فاللفظُ هُنا موافقٌ ومطابقٌ للمعنى؛ لكونه موضوعًا بإزائه.

٢- دلالة تضمن:

ويقصدون بها دلالةَ اللفظِ بالوضعِ على جزءِ معناه في ضمنِ المجموعِ؛ حيثُ يُستدلُّ باللفظ على بعض معناه.

وذهبَ الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) في (**المحصول**) إلى أنَّ اللفظَ إذا اعتُبِرت دلالتُه «بالنسبةِ إلى ما يكونُ داخلًا في المُسمّى مِن حيثُ هو كذلك»، فالدلالةُ حينئذٍ تضمُّن[٣].

ويُعرّفها الشهاب القرافيُّ (ت٦٨٤هـ) بأنّها «إفهامُ اللّفظِ للسَّامعِ مع جزءِ المُسمّى، كإفهام لفظِ العَشَرَةِ السامعَ له الخَمْسةَ مِنه»[٤]، أو أنّها «فهمُ السامعِ مِن كلامِ المُتكلِّم جزءَ المُسمّى»[٥].

ويُوضّح الشمس ابن الجزري (ت٧١١هـ) أنَّ دلالةَ التضمّنِ هي: «فهمُك لجزءِ مَا وُضِعَ لَهُ اللفظُ»[٦].

١- معراجُ المنهاج في شرح المنهاج، ج١/ ١٦٧.
٢- نهاية السُّول في شرح منهاج الأصول، ج٢/ ٣٢.
٣- انظر: المحصول في علم أصول الفقه، ج١/ ٢١٩.
٤- نفائس الأصول في شرح المحصول، ج٢/ ٥٤٦.
٥- شرح تنقيح الفصول للقرافي أيضًا، ص٢٦.
٦- معراج المنهاج شرح المنهاج، ج١/ ١٦٧.

ويرى الإسنويُّ (ت٧٧٢هـ) أنّها «دلالةُ اللّفظِ على جُزءِ المُسمَّى، كَدَلالةِ الإِنْسَانِ عَلَى الحَيوانِ فقط، أو على النَّاطقِ فقط»(١).

وهذه التعريفات تتفق ـ أيضًا ـ على شيءٍ واحدٍ، هو أنَّ المعنى المفهومَ مِن خِلَالِها لا يمثّلُ تمامَ المَعْنَى الذي وُضِعَ له اللفظُ، بل هُو مضمّنٌ فيه.

٣- دلالة التزام:

ويقصدون بها دلالة اللفظِ على معنىً خارجٍ عَن الموضوعِ له، لكنّه لازمٌ لمعناهُ لا ينفكُّ عنه ذهنًا.

ولقد أثارَ هذا النوعُ مِن الدلالةِ قريحةَ كثيرٍ مِن الأصوليين؛ في تعريفِه، وشرطِه، وموقعه بالنسبةِ إلى النَّوعَيْنِ الآخرين: المطابقة والتضمّن، وكونِه يدخلُ تحت طائلةِ اللفظِ أم العقل.

فيرى الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) أنَّ اللفظَ إذا اعتُبرت دلالتُه «بالنسبةِ إلى مَا يكونُ خارجًا عَنِ المُسمَّى مِن حيثُ هوَ كذلك»، فالدلالةُ حينئذٍ التزامٌ(٢).

ويُعرّفها القرافيُّ (ت٦٨٤هـ) بأنّها «إفهامُ اللفظِ للسَّامعِ معَ لازمِ المُسمّى البيّنِ»(٣)، أو أنّها «فهمُ السَّامعِ مِن كلامِ المتكلّمِ لازمَ المُسمَّى البَيّن، وهو اللازمُ له في الذّهن»(٤).

ويُفصّلُ الآمدي (ت٦٣١هـ) القولَ في المقصودِ بدلالة الالتزام؛ فيرى أنَّ لكل لفظٍ معنىً، «وذلك المعنى له لازمٌ مِن خارجٍ، فعند فهم مدلول اللفظِ مِن اللفظِ ينتقل الذهنُ مِن مدلول اللفظِ إلى لازمه، ولو قدّرَ عدمُ هذا الانتقال الذهني لما كانَ ذلك اللازمُ

١- نهاية السُّول في شرح منهاج الرسول، ج٢/ ٣٢.

٢- انظر: المحصول في علم أصول الفقه، ج١/ ٢١٩.

٣- نفائس الأصول في شرح المحصول، ج٢/ ٥٤٦.

٤- شرح تنقيح الفصول للقرافي أيضًا، ص٢٦.

مفهومًا»[1].

وينصُّ الشمسُ ابنُ الجزريِّ (ت٧١١هـ) علىٰ أنَّ المقصودَ بدلالةِ الالتزامِ «أنْ يكونَ المعنىٰ الذي وُضِعَ له اللفظُ بحيثُ إذا أُطْلِقَ انتقلَ الذهنُ مِن فهمِه إلىٰ فهمِ شيءٍ آخر يلزمُه»[2].

ويرىٰ عضدُ الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ) أنَّ دلالةَ الالتزام تعني «أنْ ينتقلَ الذهنُ مِن اللفظِ إلىٰ معناه، ومِن معناهُ إلىٰ معنىً آخر»[3].

ويُؤكِّد التاج السُّبكيُّ (ت٧٧١هـ) علىٰ مَا ذكرَه الإيجي في دَلالةِ الالتزامِ، ويشيرُ في مَعْرِضِ حديثِه إلىٰ أنَّ اللفظَ في دَلالةِ الالتزام ليسَ هو الهدف مِن إفادةِ المعنىٰ، وإنما هو «طريقٌ إلىٰ تعقُّلِ المعنىٰ الخارجي، فله فيها مدخلٌ علىٰ الجملة»[4].

إذا نظرنا إلىٰ هذه التعريفات، أو إلىٰ مثالِ الإسنوي (ت٧٧٢هـ) لدلالة الالتزام، وأنّها «دلالةُ اللفظِ علىٰ لازمِه، كدلالةِ الأسدِ علىٰ الشجاعة»[5]، فإننا نُدركُ أنَّ كلام الأصوليين هنا يعني أنّ دلالة الالتزام ينبغي أنْ يتحققَ فيها معنيان: معنىً يفرضُه اللَّفظُ المنطوق المُصرّح به (الدال)، ومعنىٰ آخر يفرضه هذا المعنىٰ المفهوم من اللفظ؛ حيثُ يُلْتزمُ فيه بهذا الانتقال الذهنيّ الخارجي وإعمال العقل. ومِن هذا الفهم نشأَ الاختلافُ الدائر بين الأصوليين ـ كما سنرىٰ ـ حول تصنيف دلالة الالتزام بالنسبة إلىٰ اللفظ أو العقل.

مثالٌ جامعٌ لدلالات الألفاظ الوضعيّة:

يضربُ حجّةُ الإسلام أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) مثالًا واضحًا لهذه الدلالات

١- الإحكام في أصول الأحكام، ج١/ ٣٢.
٢- معراج المنهاج في شرح المنهاج، ج١/ ١٦٧.
٣- شرح مختصر المنتهىٰ الأصولي، ج١/ ٤٥١.
٤- انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج١/ ٣٥٣.
٥- نهاية السُّول في شرح منهاج الأصول، ج٢/ ٣٢.

الثلاث: المطابقة، والتضمّن، والالتزام، في كتابه (المُستصفى)، وقد تناقلته كُتب الأصوليين بعدَه؛ حيثُ ذكرَ أنَّ «لفظَ (البَيْتِ) يدلُّ علىٰ معنىٰ البيتِ بطريقِ المُطابقة، ويدلُّ علىٰ السَّقْفِ وحدَه بطريق التضمُّنِ؛ لأنَّ البيتَ يتضمَّنُ السقفَ، لأنَّ البيتَ عبارةٌ عن السَّقفِ والحيطان، وكما يدلُّ لفظ (الفَرَس) علىٰ الجسمِ؛ إذ لا فرسَ إلا وهُو جسمٌ»[1].

وأمَّا مثالُ دلالةِ الالتزام عنده فهي «كدلالة لفظِ (السقفِ) علىٰ الحائط، فإنّه غيرُ موضوعٍ للحائط وضعَ لفظِ (الحائط) حتىٰ يكونَ مطابقًا، ولا هُو متضمَّنٌ؛ إذ ليس الحائطُ جزءًا مِن السّقفِ، كما كانَ السقفُ جزءًا مِن نفسِ البيتِ، وكما كانَ الحائطُ جزءًا مِن نفسِ البيتِ، لكنّه كالرفيقِ الملازمِ الخارجِ عَنْ ذاتِ السقفِ الذي لا ينفكُّ السقفُ عنه»[2].

الدلالاتُ اللفظية الوضعية بين ما يدلُّ عليه اللفظُ وما يستلزمُه العقل:

بعد أنْ قام الأصوليُّون بذكرِ أقْسامِ الدّلالة اللفظية الوضعية وجدناهم يتحدّثون عما يدلُّ عليه اللفظُ مِن هذه الأقسامِ، وما يستلزمُه العقل، فأيهم يصحُّ أنْ يدخلَ تحت طائلة اللفظ، وأيهم يصحُّ أنْ يدخل تحت طائلة العقل لا اللفظ؟

ولم يكن خلافُهم دائرًا حولَ دلالةِ المُطَابقةِ؛ فقد أجمعَ الجمهورُ علىٰ أنّها دلالةٌ لفظيّة محضةٌ، وإنما كانَ الخِلافُ في الدلالتَيْنِ: التضمُّن والالتزام، أيُّهما يصحُّ أنْ ينتسبَ إلىٰ اللفظ وبالتالي يكونُ تبعًا لدلالة المطابقة، وأيُّهما يصحُّ انتسابُه إلىٰ لزومِ العقلِ؟

وكانت نتيجةُ هذه المناقشات أنْ ظهرت ثلاثةُ آراء للأصوليين، هي:

الرأي الأول: يرىٰ أنَّ الدلالاتِ الثلاثَ: المطابقةَ والتضمّنَ والالتزامَ، دلالاتٌ لفظيةٌ.

١- المستصفىٰ من علم الأصول، ج١/ ٧٤.

٢- المصدر السابق، نفسه.

وهذا هُو الأصلُ عند الأصوليين؛ سواءٌ كانَ ذلك في تقسيماتِهم المنطقية التي دوّنوها في مصنَّفاتِهم، وقد جعلوا هذه الدلالاتِ الثلاثَ في سَلّةٍ واحدةٍ،وتحت عُنوانٍ واحدٍ، هو الدلالة اللفظية الوضعية. أو لاطمئنانهم بأنَّ هذه الدلالات تنطلقُ أوّل ما تنطلقُ مِن اللفظِ (الدال)، سواءٌ كانَ هذا اللفظ في صورته المنطوقة المسموعة، أو في صورته المكتوبة المقروءة، ثم تتفرعُ صورُه في درجةِ إفهامه وكيفيّته عند العالم به؛ فإنْ كانَ المدلول (المعنى المفهوم) مطابقًا للفظِ كانت الدلالةُ مطابقةً، وإنْ كانَ لا يُمثّل تمامَ المعنى الذي وُضِع له اللفظُ، بل هو جزءٌ منه، كانت الدلالةُ تضمّنًا، وأمَّا إذا كانَ المدلول لمعنىً خارجٍ عَن اللفظِ الموضوعِ له، لكنّه لازمٌ لمعناهُ لا ينفكُّ عنه ذهنًا، كانت الدلالةُ تضمُّنًا.

وقد قالَ بهذا الرأي الشمسُ الجزريُّ (ت٧١١هـ) في (**معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**)[١]، والأرمويُّ (ت٧١٥هـ) في (**نهاية الوصول في دراية الأصول**)[٢]، والجاربرديُّ (ت٧٤٦هـ) في (**السراج الوهّاج في شرح المنهاج**)[٣]، وتَردّد التاجُ السُّبكيُّ (ت٧٧١هـ) في الحكمِ على دلالةِ الالتزام ودخولها تحت دائرة اللفظ لا العقل؛ فذكرَ في (**رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**)[٤] أنَّ اللفظَ فيها «طريقٌ إلى تعقُّل المعنى الخارجي، فله فيها مدخل على الجملة». ونقل الزركشيُّ (ت٧٩٤هـ) في (**البحر المحيط في أصول الفقه**)[٥] نسبةَ هذا الرأي إلى الأكثرين، واختيارَ ابنِ واصلٍ له في (**شرح جمل الخونجي**).

١- انظر: ج١/ ١٦٧.
٢- انظر: ج١/ ١٢٤-١٢٥.
٣- انظر: ج١/ ٢٦١-٢٦٢.
٤- انظر: ج١/ ٣٥٣. بينما قرّر غير ذلك في كتابَيْه: (الإبهاج في شرح المنهاج)؛ و(جمع الجوامع)؛ حيث ذهب إلى القول بلفظية دلالة المطابقة فقط، وأمّا دلالة التضمّن والالتزام فهما عقليّتان.
٥- انظر: ج٢/ ٤٣.

ويميلُ الباحثُ إلى هذا الرأيِ لأمرين رئيسَيْنِ:

الأوّلُ: لأنَّ المعنى في هذه الأنواعِ الثلاثةِ يقعُ مبناهُ على اللفظِ، وإذا فُقِدَ اللفظُ فُقِدَت معه الدّلالةُ بهذا المعنى، وتلك الطبيعة.

الثاني: لأنَّ إعمالَ العقلِ مُتوفّرٌ في الأنواعِ الثلاثة جميعِها لكن بدرجاتٍ متفاوتةٍ، أدناه في دلالة المطابقة؛ إذ إنَّ المعنى مطابقٌ لِلَّفْظِ الموضوعِ له، فيكونُ النظرُ العقليُّ فيها طفيفًا. وأكبرُه في دلالةِ الالتزام للزومِ معنىً خارجيٍّ لِلَّفْظِ المُستخدمِ، رغم دلالةِ اللفظِ على هذا المعنى الخارجيّ مِن بعيد؛ الأمرُ الذي يستلزمُ درجةً كبيرةً مِن النظرِ العقليِّ.

الرأي الثاني: يرى أنّ الدلالتَيْنِ: المطابقةَ والتضمُّنَ هما لفظيّتَانِ، وأمَّا دلالةُ الالتزامِ فهي دلالةٌ عقليّةٌ.

وقَدْ رَأَىٰ أنصارُ هذا الفريق أنَّ الدلالتَيْنِ: المطابقة والتضمّن معتمدتان على مدلول اللفظِ الداخلي، إمّا على جهةِ التطابقِ بين الدالّ (اللفظِ) والمدلول (المعنى) كما في دلالة المطابقة، وإمّا على جهة تلك العلاقة التضامنية بين اللفظِ والمعنى، كما في دلالةِ التضمُّنِ.

غير أنّهم - في الوقت نفسه - اعترفوا بأنّ ثمةَ تشابهًا واضحًا لا مفرَّ مِن الانفكاكِ عنه بين دلالة التضمّن ودلالة الالتزام، فكلاهما مفتقرٌ إلى نظرٍ عقليٍّ يُعرف به اللازمُ في دلالةِ الالتزام، والجزءُ في دلالةِ التضمّن، غير أنَّ هذا النظر العقلي داخلٌ في مدلول اللفظِ في دلالة التضمّن؛ ولذا فهي أقرب إلى المطابقة منها إلى الالتزام، وأمّا دلالةُ الالتزام فإنَّ النظرَ العقلي خارجٌ عن مدلول اللفظ[1].

وقد قالَ بهذا الرأيِ عددٌ كبيرٌ مِن الأصوليين،كانَ في طليعتِهم حُجّةُ الإسلامِ أبو حامد الغزاليّ (ت٥٠٥هـ)؛ الذي رأى الاقتصارَ على مَا يدلُّ بطريقِ المُطابقة والتضمُّنِ

١- انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ٣٢؛ ونفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي، ج٢/ ٥٦٣-٥٦٤.

لاعتمادِهما على اللفظِ، وعدمَ الاستنادِ على مَا يدلُّ عليه العقلُ في دلالة الالتزامِ؛ «لأنَّ الدلالةَ بطريقِ الالتزام لا تنحصرُ في حدٍّ»(١).

ثُمَّ أتى الآمديُّ (ت٦٣١هـ) ليؤكّد على مَا ذهب إليه الغزالي؛ فيُعْلِنَ في بدايةِ حديثِه عَنِ الدلالةِ أنّها تنقسم إلى دلالةٍ لفظيّةٍ، وتتمثّلُ في المطابقة والتضمُّن، ودلالةٍ غيرِ لفظيّةٍ وهي دلالةُ الالتزام(٢).

ويأتي بعدَهما ابنُ الحاجبِ (ت٦٤٦هـ) في (**مُختصر منتهى السُّول والأمل**)؛ فيُشيرُ إلى أنَّ «دلالته اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة، وفي جزئه دلالة تضمّن، **وغير اللفظيّة التزامٌ**»(٣)، وكذا مظفّر الدين الساعاتي (ت٦٩٤هـ) في (**نهاية الوصول إلى علم الأصول**)(٤)، والشمس الأصفهاني (ت٧٤٩هـ) في (**بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**)(٥)، وشمس الدين محمد ابن مفلح المقدسي الحنبلي (ت٧٦٣هـ)(٦)، والبابرتي (ت٧٨٦هـ) في (**الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**)(٧).

١- المستصفى من علم الأصول، ج١/ ٧٤. وقد أخطأ مُحققا (نفائس الأصول في شرح المحصول) للقرافي، ج٢/ ٥٦٤ (هامش ٢)؛ و(التوضيح شرح التنقيح) للزليطني، ج١/ ٨٤ (هامش ١)؛ إذ نسبَا إلى الإمام الغزالي قولَه بالرأي الثالث، وهو أنَّ دلالة المطابقة هي وحدها اللفظية، أمّا دلالة التضمن ودلالة الالتزام فعقليّتان. غير أنَّ كلامَ الغزالي هنا يؤكّد صحّةَ ما ذهبَ إليه الباحث.

٢- انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ٣٢.

٣- مختصر منتهى السُّول والأمل، ج١/ ٢٢١.

٤- انظر: ج١/ ١٤.

٥- انظر: ج١/ ١٥٥.

٦- انظر: شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي: أصول الفقه، تحقيق: فهد محمد السدحان. الرياض: مكتبة العبيكان، ط١. ١٩٩٩م، ج١/ ٥٦.

٧- انظر: ج١/ ٢٠٩.

الرأي الثالث: يرىٰ أنّ دلالة المطابقة هي وحدها التي تُعتبر دلالة لفظية، وأنّ الدلالاتَين: التضمن والالتزام دلالتان عقليّتان.

وقد قرنَ أصحابُ هذا الفريق بين الدلالتَين: التضمّن والالتزام في ضرورة النظر العقليّ فيهما علىٰ حدٍّ سواءٍ؛ فإنَّ اللفظَ إذا وُضِع للمُسمَّىٰ انتقلَ الذهنُ مِن المُسمَّىٰ إلىٰ لازمِه، وهذا اللازمُ إمَّا أنْ يكونَ داخلًا في المُسمّىٰ ـ وحينئذ تكون الدلالة تضمُّنًا ـ أو يكونُ خارجًا في المُسمّىٰ ـ وحينئذ تكونُ الدلالةُ التزامًا ـ أمَّا في دلالة المطابقة فلا ينتقل الذهن إلا إلىٰ تمام المعنىٰ الموضوع له اللَّفْظُ ومطابقته له[1].

ويُعَدُّ الفخرُ الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) أوّلَ مَنْ قالَ بهذا الرأي؛ حيثُ رأىٰ أنَّ «الدلالة الوضعية [أي: اللفظية] هي دلالة المطابقة، وأمّا الباقيتان فعقليّتان؛ لأنَّ اللفظَ إذا وُضِعَ للمُسمّىٰ انتقل الذهنُ مِن المُسمّىٰ إلىٰ لازمِه»[2]، وتَبِعَه في ذلك التاجُ السُّبكيُّ في (الإبهاج في شرح المنهاج)[3].

كما ضعّفَ بعضُ الأصوليين حجّةَ أصحابِ الرأي الثاني القائل بلفظية دلالة التضمّنِ دونَ الالتزامِ؛ وعلّلوا تضعيفَهم ذلك بأنّهم إذا جعلوا «دلالةَ التضمُّن لفظية لأجل أنَّ فهمَ الجزءِ فيهما إنّما هُو بواسطةِ اللفظِ، فدلالةُ الالتزام ـ أيضًا ـ كذلك؛ لأنَّ فهمَ اللازمِ إنما هُو بواسطةِ اللفظِ الدالِّ علىٰ الملزومِ... وإنْ كانَ لأجلِ أنَّ الجزءَ داخلٌ في المُسمّىٰ [أي: في دلالة التضمُّن] واللازمَ خارجٌ عنه فهو تحكّمٌ محضٌ واصطلاحٌ مِن غير مناسبةٍ»[4].

١- انظر: المحصول في علم الأصول للرازي، ج١/ ٢١٩؛ والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، ج١/ ٢٠٣.

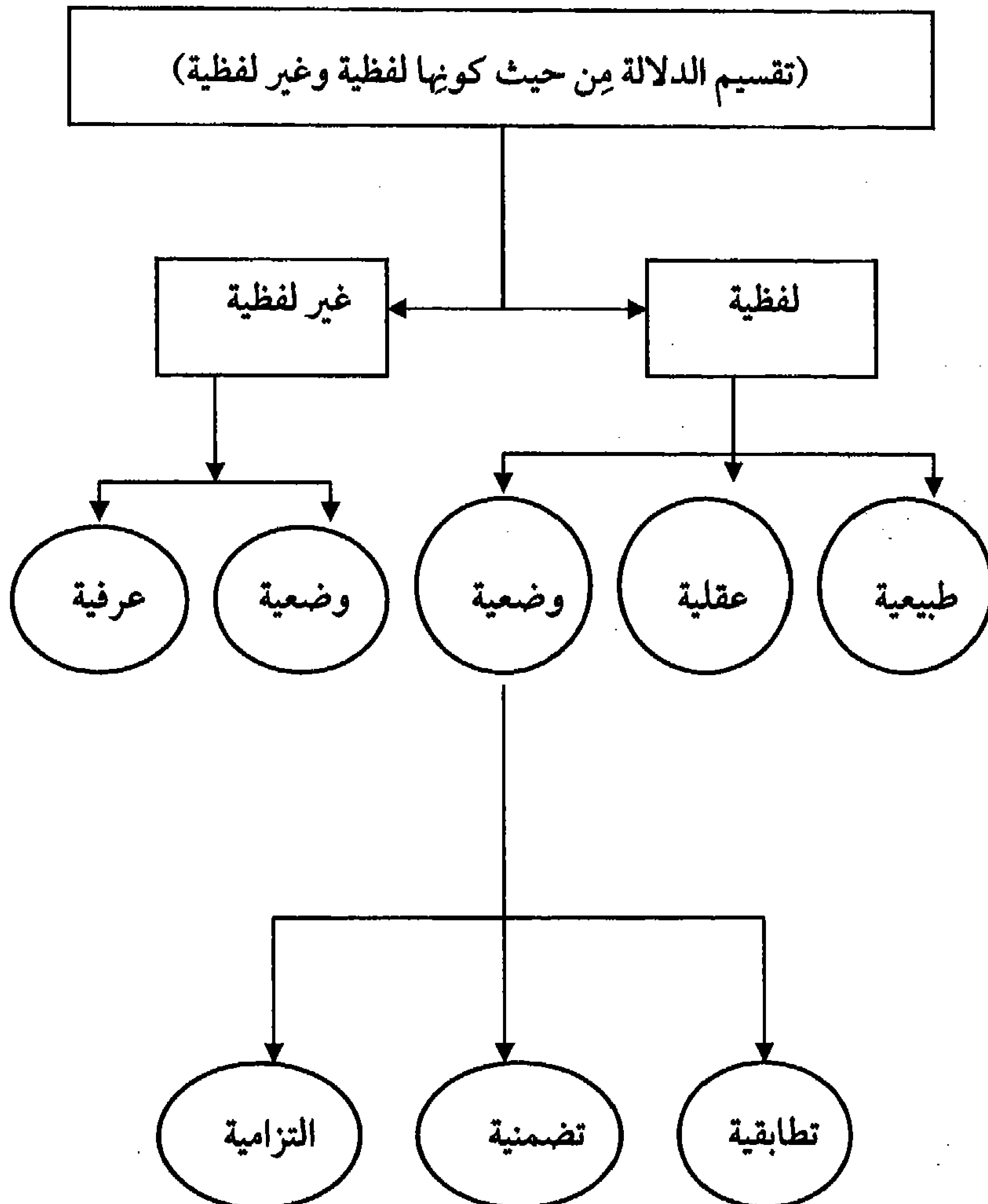
٢- المحصول في علم الأصول للرازي، ج١/ ٢١٩.

٣- انظر: ج٢/ ٢٠٣.

٤- نهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي، ج١/ ١٢٤. وانظر أيضًا: الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، ج٢/ ٢٠٣.

هذا كلُّ مَا أثارهُ الأصوليون مِن خلافات حولَ طبيعةِ الدلالة اللفظية الوضعية وأنواعِها الثلاثة، والتي يمكنُ إرجاعُ هذا الخلافِ إلى عدمِ اتفاق الأصوليين حولَ تفسيرِهم للدلالةِ الوضعيّة، هل هي عبارةٌ عَنْ إفادةِ المعنىٰ المفهومِ بغير واسطةٍ فتخصّ حينئذٍ دلالةِ المطابقةِ فقط، أو إفادة المعنىٰ كيف كان بواسطةٍ أو بغير واسطةٍ فحينئذ تعمُّ الدلالات الثلاث!!

ويمكنُ توضيحُ هذا التقسيم الأوّل للدلالة عند الأصوليين مِن خلالِ هذا المُخطّطِ التوضيحي:



(ب) أنواع الدلالةِ مِن حيثُ العَقْلُ والوَضْعُ:

كما يُعَدُّ الإمامُ الباقلّانيُّ (ت٤٠٣هـ) أوّلَ مَنْ تحدّثَ مِن الأصوليين عَنِ الدلالةِ بصفةٍ عامّةٍ ـ وكان يُسمّيها (الأدلة) ـ فإنّه يُعَدُّ ـ أيضًا ـ أوّلَ مَنْ تحدّثَ عَنْ هذا التقسيمِ الدلالي مِن حيثُ العقلُ والوضعُ؛ فرأىٰ أنَّ كلَّ مَا يدلُّ بقضيّةِ العقلِ الصِّرفِ فإنّه يدخلُ تحت إطار الدلالة العقليّة، كدلالةِ حدوثِ الفعل علىٰ فاعلِه وكونِه قادرًا عليه، ثُمَّ رأىٰ أنَّه يوجد في الجهةِ المقابلةِ الدلالةُ الوضعيّةُ، حيثُ ضمّنها دلالةَ الألفاظِ وغير الألفاظ. قال: «اعلموا ـ وفّقكم اللهُ ـ أنَّ الأدلةَ علىٰ ضربَيْنِ: فضربٌ منها عقليٌّ، والضّربُ الثاني وضعيٌّ. فأمَّا مَا يدلُّ بقضيّةِ العقل ووجهٍ هو في العقل حاصلٌ عليه، فنحو دلالة حدوث الفعل علىٰ فاعلِه وكونِه قادرًا عليه، ونحو كونِه محكمًا علىٰ كونِه قاصدًا عالمًا، وأمثال ذلك. وذلك واجبٌ لازمٌ لا ينقلبُ ولا يتغيّرُ، ولا يحتاجُ في كونِه دليلًا إلىٰ مواطأةٍ وتوقيفٍ. فأمَّا ما يدلُّ بطريقِ المواضعةِ علىٰ دلالتِه فنحوُ دلالات الألفاظِ والرموزِ والإشاراتِ والكتابةِ والعقود وأمثال ذلك ممّا يدلُّ بعد مواضعةِ أهلِه علىٰ دلالة، ولولا مواضعتُهم لما دلَّ»[1].

وقد وجدَ هذا التقسيمُ صدىً عِند بعضِ الأصوليينَ التالينَ للباقلّانيِّ؛ والذينَ رأوا أنَّ المحكَّ الحقيقيَّ ليس في النظرِ إلىٰ نوعيّةِ الدال، فإنْ كانَ لفظًا فالدلالةُ لفظية، وإنْ كانَ غيرَ لفظٍ فالدلالةُ غير لفظيّةٍ. وإنّما المحكُّ الحقيقيُّ ـ مِن وجهةِ نظرِهم ـ هو النَّظرُ إلىٰ علّةِ التلازمِ بين الدالّ والمدلولِ، فإنْ كانَ هذا التلازمُ بينهما راجعًا إلىٰ التواضعِ والاصطلاحِ فالدلالةُ وضعيّةٌ، وإنْ كانَ هذا التلازمُ بداعٍ مِن دواعي العقل فالدلالةُ عقليّةٌ[2].

وممّن نادىٰ بهذا التقسيمِ مِن الأصوليين شمسُ الدين محمود الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)[3]،

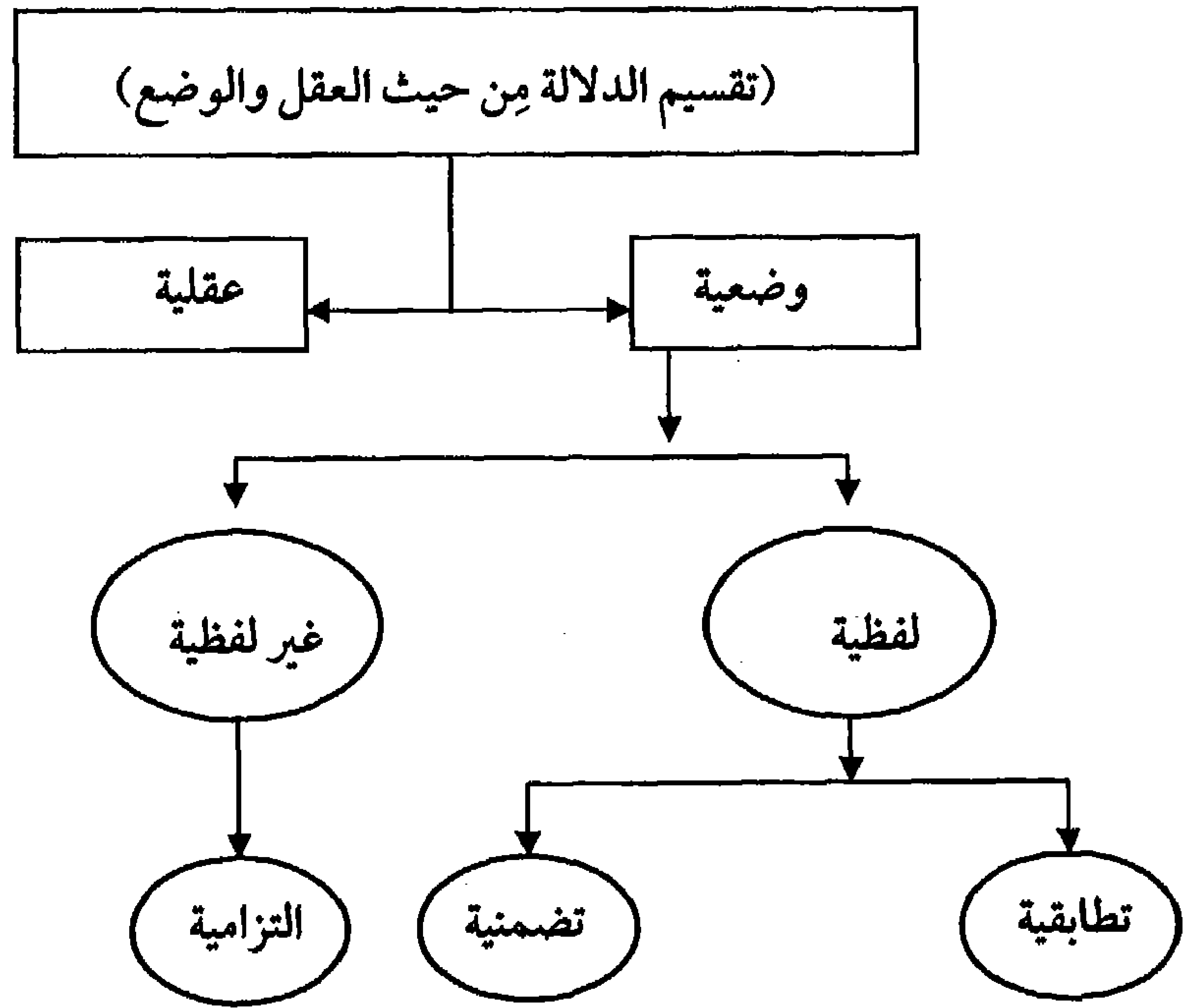
١- التقريب والإرشاد الصغير، ص٢٠٤-٢٠٥.

٢- انظر: دلالة تركيب الجمل عند الأصوليين للعبيدان، ص٦٣.

٣- انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج١/ ١٥٤- ١٥٥.

وأكمل الدين محمد البابرتي (ت٧٨٦هـ)[١]، ومَنْ تبعهما مِن الأصوليين المتأخرين[٢]؛ حيثُ رأوا جميعًا أنَّ الدلالةَ ينبغي أنْ تكونَ مُقسّمةً إلى وضعيّة، حيثُ يكونُ للوضعِ مدخلٌ فيها، وغير وضعية (عقلية)، حيثُ لا يكونُ للوضعِ فيها مدخلٌ، ولا مدخلَ لها في العُلومِ.

ثُمَّ هم يُقسّمونَ الوضعية إلى لفظيّة وغير لفظية؛ لأنَّ المعنى المفهومَ إمّا خارجٌ عَنْ مُسمّاه أو لا. أمّا الذي يخرجُ عَنْ مُسمّاه فهو الدلالة غير اللفظية، وتتمثل في دلالة الالتزام، والداخل في مُسمّاه هو الدلالة اللفظية، وتتمثل في دلالة المطابقة إنْ كانت تدلُّ على تمامِ المعنى، أو دلالة التضمُّن إن كانت تدلُّ على جُزءِ المعنى. ويوضّحُ المخُطط التالي وجهةَ نظرِ هذا الفريق:



١- انظر: الردود والنقود، ج١/ ٢٠٨-٢٠٩.

٢- انظر ذلك على ـ سبيل المثال ـ لدى: ابن الهمام (ت٨٦١هـ) في (التحرير في أصول الفقه)، ص٢٥؛ وشَرْحَيْه: لابن أمير حاج، المُسَمَّى (التقرير والتحبير)، ج١/ ٩٩؛ ومحمد أمين، المعروف بأمير بادشاه الحسيني (ت٩٧٢هـ)، المُسمّى (تيسير التحرير شرح التحرير). القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ، ج١/ ٧٩.

ثانيًا: طرقُ الأصوليين في دلالةِ الألفاظ على المعاني:

لَمَّا كانَ مَطْمَحُ الأُصُولِيّينَ تَفْسِيرَ النصِّ الشرعيِّ في الكِتَاب والسُّنّةِ، تفسيرًا يهدفُ إلى استنباطِ الأَحْكَامِ الشَّرْعيّةِ مِنْ هذه النُّصوصِ، فإنّهم قد خاضوا في سَبْرِ هذه الألفاظِ الشَّرْعيّةِ وما تدلُّ عليه مِن دلالات مختلفة، تَنْبَني عَلَيْهَا هذه الأحكامُ الشَّرْعيّةُ.

ورغمَ اختلافِ مُسمّيَاتِ تلك الدلالاتِ المُستخرجةِ مِن النصوصِ الشرعية، ومَا تُنتجه مِن مفاهيمَ وأحكامٍ إلا أنّها في حقيقة الأمرِ متلاقيةٌ غير متنافرةٍ، بل إنَّ اللفظَ الواحدَ قد يدلُّ على معانٍ متعدّدةٍ بطرقٍ مختلفةٍ غيرِ متعارضةٍ. كما أنَّ اختلافَ مَنَاهِجِهم هذه في بَيَانِ طرقِ الدّلالةِ لا يُعَدُّ اختلافًا جوهريًّا مؤثّرًا، بقدرِ مَا هُو اختلافُ في الاصطلاحِ، وليس في مفهومِ تِلْكَ الطُّرقِ؛ حيثُ كَانت القاعدةُ عِنْدَهم: إنَّ العبرةَ بالمعاني وإن اختلفت الألفاظُ والاصطلاحاتُ.

ونتيجةً لذلك كلِّه فقد كانَ المجالُ خصبًا لهؤلاء المجتهدين مِن الأُصوليين، الذين سلكَ كلُّ واحدٍ منهم مسلكًا خاصًّا في دلالةِ هذه الألفاظِ على المعاني والأحكام.

غير أنّه يمكنُ القولُ بأنَّ هذه المسالكَ ـ وإن تعدّدت طرقُها ـ فإنّها تنحصرُ في طريقَيْنِ رئيسَيْنِ، هما:

أ) **الطريق الأوّل:** يَرىٰ أنَّ دلالةَ اللفظِ على المعنىٰ تنقسمُ إلىٰ قِسْمَيْنِ: دلالةِ مَنْطُوقٍ، ودلالةِ مَفْهومٍ، ويمثّله الجمهورُ مِن الأُصوليّينَ والشافعية والمُتكلّمينَ.

ب) **الطريق الثاني:** يرىٰ أنَّ طرقَ دلالةِ اللفظِ على المعنىٰ أربعة، هي:

١- دلالة العبارة: وتسمّىٰ (عبارة النصّ). ٢- دلالة الإشارة: وتسمّىٰ (إشارة النصّ).

٣- دلالة الاقتضاء: وتسمّىٰ (اقتضاء النصّ). ٤- دلالة النصِّ وتسمّىٰ (دلالة المنطوق).

وقد نادىٰ بهذا الرأيِ الأصوليون الأحناف، وتَبِعَهم بعد ذلك مَنْ حَذَا حَذْوَهم.

وفيما يلي مِن سطورٍ إضاءاتٌ علىٰ هذين المنهجَيْن، وتوضيحٌ لوجهةِ نَظَرَيْهما:

أ) الطريقُ الأوّل: منهج جمهور الأصوليين في دلالة الألفاظ على المعاني[1]:

رأى جمهورُ الأصوليين ـ ومنهم الشافعية ـ أنَّ أساسَ طرقِ دلالةِ الألفاظِ على المعاني راجعٌ إلى اتّجاهَيْنِ رَئيسَيْنِ، هُما: المنطوق والمفهوم؛ فالأصوليُّ إما أنْ يستعينَ في الاهتداء إلى دلالة الألفاظِ على المعاني بنظم النصِّ (المنطوق)، أو بمغزاه وهدفِه وغَايتِه (المفهوم).

وهذا المنطوقُ إمّا أنْ يكونَ صريحًا ومباشرًا في دلالتِه على المعنى؛ بحيثُ يدلُّ على المعنى بطريق المطابقةِ أو التضمّن، أو يكون غيرَ صريحٍ ولا مُباشرٍ، فيدلُّ على المعنى بطريق الالتزامِ، وهذا النوعُ ينقسمُ في حد ذاتِه إلى: دلالة إشارةٍ، ودلالة اقتضاءٍ، ودلالة إيماء.

أمّا المفهومُ فهو ينقسمُ ـ أيضًا ـ إلى قسمين، هما: مفهوم الموافقة؛ حيثُ يكونُ المسكوتُ عنه موافقًا للمنطوقِ به في النصّ من حيثُ الحكمُ، ويُسمّى (دلالة النصّ)، ومفهوم مخالفة؛ حيثُ يكونُ المسكوتُ عنه مخالفًا في حُكمه للمنطوق به في النصّ[2].

١- تعريف المنطوق وأنواعه:

اختلفت عباراتُ الأصوليين حولَ تعريفِهم للمنطوق؛ وذلك لاختلافِهم في تعيينِ المرادِ مِن المنطوق: هل هو الدلالةُ أم المدلولُ؟[3]

١- آثرَ الباحثُ الابتداءَ بالحديثِ عَنْ منهجِ الجمهور أولًا لشموليّة منهج الجمهور وتغطيته لتقسيمات الحنفية، فضلًا عن اشتمالعلى دلالات أنكرَها جمهور الحنفيّة.

٢-انظر:عبد الوهاب عبد السلام طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين.القاهرة:دار السلام،ط٢. ٢٠٠٠م،ص٣٠٣.

٣- فالذين ذهبوا إلى جعل المنطوق مِن أقسام الدلالة رأوا أنّه (أي: المنطوق) هو المخصوص بالحكمِ دونَ الذوات، أما الذين جعلوه من أقسام المدلول فقد صرّحوا بأنّه يشمل الحكم وغيره مِن الذوات. لمزيد مِن التفصيل راجع: طرق دلالة الألفاظ على الأحكام لجفتجي، ص٢٥٧ وما بعدها؛ وأحمد صباح ناصر الملا: اختلافُ الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على معانيها وأثره في الأحكام الفقهية. رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، ٢٠٠١م، ص٢٠٤ وما بعدها.

فقد ذكرَ الإمام الجوينيُّ (ت٤٧٨هـ) أنَّ المنطوق هو مَا يُستفاد مِن اللفظِ، وهو منطوقٌ به مُصرّحٌ بذكره[1].

في حين رأى الآمديُّ (ت٦٣١هـ) أنَّ المنطوقَ «مَا فُهِمَ مِن دلالةِ اللفظِ قطعًا في محلّ النطق»[2]، وذلك في مقابل رفضِه للتعريف القائل بأنَّ المنطوق مَا فُهِمَ مِن اللفظِ في محلّ النطق[3]؛ لأنّه يرى أنَّ الأحكامَ المضمرةَ في دلالة الاقتضاءِ - كما سنرى - مفهومةٌ من اللَّفظِ في محلّ النطق، ورغم ذلك فإنّه لا يُقال لشيء منها: منطوق اللفظِ.

وقريبٌ منه تعريفُ الزركشي (ت٧٩٤هـ) الذي صدّرَ كلامَه عن المنطوقِ والمفهومِ بعبارتِه الشهيرة: «اعلم أنَّ الألفاظَ ظروفٌ حاملةٌ للمعاني»، فذكر أنَّ المنطوقَ هُو المعنى المُستفادُ مِن الألفاظِ مِن جهةِ النطقِ والتصريحِ، لا مِن جهةِ التعريضِ والتلويحِ[4].

وقد قسّمَ جمهور الأصوليين دلالةَ المنطوق إلى قسمين، هما:

١- **دلالة المنطوق الصريح**: ويقصدون بها دلالةَ الوحدةِ الكلامية على القصدِ بمجرّد سماعها لِلَّفْظِ المنطوقِ مِن غيرِ حاجةٍ إلى تأمُّلٍ وإعمالِ فكرةٍ، حيثُ

١- انظر: البرهان في أصول الفقه، ج١/ ٤٤٨.

٢- الإحكام في أصول الأحكام، ج٣/ ٨٤. وقد ارتضى المتأخرون مِن الأصوليين هذا التعريف، واعتبروه تعريفًا جامعًا مانعًا. انظر: إرشاد الفحول للشوكاني، ج٢/ ٧٦٣.

٣- ذهبَ إلى هذا التعريف للمنطوق «مَا دلَّ عليه اللفظِ في محل النطق» جماعةٌ مِن الأصوليين، أوّلهم ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) في مختصر منتهى السُّول والأمل، ج٢/ ٩٢٤، ثُمَّ تبعَه جماعةٌ يأتي في طليعتِهم شُرّاح مختصرِه الأصولي، كالشمس الأصفهاني (ت٧٤٩هـ) في بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج٢/ ٤٣٢؛ والعضد الإيجي (ت٧٥٦هـ) في شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٣/ ١٥٧، والتاج السبكي (ت٧٧١هـ) في رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج٣/ ٤٨٤.

٤- انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، ج٤/ ٥.

يستوي في ذلك أبناءُ اللغةِ الواحدة،وذكروا أنَّ هـذا لا يكـونُ إلا في دلالـة المطابقة والتضمُّن.

وقد دارت تعريفاتُهم ـ رغـم اخـتلافِ ألفاظهـا ـ حـول هـذا المعنـى، فعرّفهـا ابنُ الحاجبِ (ت٦٤٦هـ) بأنّها «مَا وُضِعَ اللفظُ لـه»[١]، وأضـافَ عضـد الـدين الإيجي (ت٧٥٦هـ) إلى تعريفِ ابن الحاجـبِ قولَـهُ: «فيـدلُّ عليـه بالمطابقـة أو التضمين»[٢].

وسمّاها الإمـام الشـاطبي (ت٧٩٠هــ) (الدلالـةَ الأصـليّة)، وغَيْرَهَـا (دلالـةً تابعةً)، وعرّفها بأنّها «هي التي تشتركُ فيها جميعُ الألسنة، وإليها تنتهي مقاصـدُ المُتكلّمين، ولا تختصُّ بأُمّةٍ دونَ أُخرى»[٣].

٢- **دلالة المنطوق غير الصريح**: ويعنون به مَا هو مقصودٌ ضـمنًا مِـن الوحـدةِ الكلامية؛ حيـثُ ينتقـلُ الـذهنُ فيهـا مِـن الوحـدةِ الكلاميـة (اللفـظ) إلى معناها، ومِن معناها الصريح إلى معنىً آخر لازم له، وهو مَا يُعرف بدلالـةِ الالتزام.

وهذه الدلالةُ تختلفُ عَن سابقتِها (دلالة المنطوق الصريح) في شيء جوهريٍّ، هو أنّها تتفاوتُ في دلالتِها وبيان قصد المُتكلّم بها بتفاوتِ أبناءِ اللغةِ الواحدة؛ فمنها البَيِّنُ الواضحُ الذي يُدرك بأدنى تأمُّلٍ دونَ إعمالٍ للعقل كبيرٍ، ومنها الخفيُّ الذي لا يمكن إدراكُه إلَّا بإعمالِ مزيدٍ مِن العقلِ والذِّهنِ، وهذا يستلزمُ بطبيعةِ الحال معرفةَ المُستنبطِ للنِّظَامِ اللغويِّ كاملًا: الصوتي، والصرفي، والنحوي، والمعجمي، وكذلك معرفته بالملابسات المحيطةِ بالنصِّ.

١- مختصر منتهى السُّول والأمل، ج٢/ ٩٢٥. ٢- شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٣/ ١٦٠.

٣- الموافقات في أصول الشريعة، ج٢/ ١٠٥.

وعلى النقيض مِن ذلك نجد دلالة المنطوق الصريح التي لا يختلفُ مدلولُها مِن سامعٍ لآخرٍ، ولا مِن مجتمعٍ لآخر، فضلًا عَنْ تبادرِ فهمِها لدى المتلقي مِن غيرِ طلبِ تأمُّل ولا إعمال ذهنٍ[١].

وقد عرّفَ الأصوليُّون دلالةَ المنطوقِ غيرِ الصريحِ بأنّها: «مَا لم يُوضع اللفظُ لـه، بل يلزمُ ممَّا وُضِعَ له فيدلّ عليه بالالتزام»[٢].

ويمكنُ القولُ: إنَّ الأصوليين رأوا أنَّ هذا المعنى اللازم لِلَّفظِ قد يكونُ مقصودًا وقد يكونُ غيرَ مقصودٍ للمتكلِّم، وإذا كانَ مقصودًا فإمَّا أنْ يتوقفَ عليه صدقُ الكلامِ أو صحّته شرعًا أو عقلًا أم لا؛ ومِن ثَمَّ فإنَّ دلالةَ المنطوقِ غير الصريح تتنوعُ إلى ثلاثةِ أنواع، هي:

أ- **دلالةُ الاقتضاء**[٣]: قد تتوقفُ استقامةُ الكلامِ على معنىً للفظٍ مُقَدّرٍ زائدٍ، ملحوظٍ في نفسِ المُتكلِّم، وهُو مَا يُطلق عليه الأصوليون (دلالة الاقتضاء)، ويعنون به مَا يقتضيه النصُّ مِن زيادةٍ مقدّرةٍ لا يستقيمُ الكلامُ بدونِها[٤].

١- انظر: دلالة تركيب الجمل عند الأصوليين للعبيدان، ص٢٧٥، ٢٧٧.

٢- شرح مختصر المنتهى الأصولي للإيجي، ج٣/ ١٦٠. وانظر أيضًا: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني، ج٢/ ٤٣٣؛ ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي، ج٣/ ٤٨٥.

٣- ذهب الغزالي في المستصفى، ج٢/ ١٩٢-١٩٥؛ والبيضاوي في منهاج الوصول، ص٢٤؛ والزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه، ج٤/ ٦ إلى اعتبار هذه الأقسام الثلاثة لدلالة المنطوق غير الصريح مِن أقسام المفهوم لا المنطوق، وحجّتهم في ذلك أنَّ المفهومَ سُمِّي مفهومًا لأنّه فُهِمَ مِن غير التصريحِ بالتعبيرِ عنه، وهذا المعنى شاملٌ للاقتضاء والإيماء والإشارة أيضًا، فتكون هذه الأقسام مِن قبيل المفهومِ لا المنطوق. بينما خالفَهم سائر الأصوليين في ذلك؛ حيثُ ذهبوا إلى أنّ هذه الأقسام تعتمدُ أساسًا على اللفظِ المنطوق، وما يدلُّ عليه من إشاراتٍ.

٤- انظر: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين لطويلة، ص٣١٢.

وقد اهتمَّ جمهور الأصوليين والحنفية بهذه الدلالةِ على حدٍّ سواء؛ فاعتبرها الجمهور نوعًا مِن دلالةِ المنطوقِ غير الصريح، وأشارَ جمهور الحنفيّة إلى أنّها طريقٌ رئيسٌ مِن الطرق الأربعة في دلالة الألفاظ على المعاني والأحكام.

وقد حدّها الجمهورُ مِن الأصوليين بحدودٍ وتعريفاتٍ تُوضّحُ ماهيّتها أشدَّ الوضوحِ؛ فرأى حجّة الإسلام الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) أنَّ المقصودَ بها هُو مَا «يَدلُّ عليه اللفظُ ولا يكونُ منطوقًا به، ولكن يكون مِن ضرورةِ اللفظِ، إمّا مِن حيثُ لا يمكنُ كونُ المتكلم صادقا إلا به، أو مِن حيثُ يمتنعُ وجودُ الملفوظ شرعًا إلا بِه، أو مِن حيثُ يمتنعُ ثبوتُه عقلًا إلا به»[١].

ويتضحُ مِن تعريفِ الغزاليِّ هذا أنَّ ثمّةَ ثلاثةَ معانٍ تقتضيها دلالةُ الاقتضاءِ في النصِّ التشريعي، وهي:

١- ما يلزمُ تقديرُه مِن صدقِ الكلامِ ومطابقتِه للواقع، وعَدمِ مُخالفتِه له.

٢- ما يلزمُ تقديرُه لضرورةِ صحّة الكلامِ شرعًا.

٣- ما يلزمُ تقديرُه لضرورةِ صحّةِ الكلامِ عقلًا.

ويُؤكّد ابنُ قدامةَ المقدسيُّ (ت٦٢٠هـ) على هذه المعاني الثلاثة عند تعريفِه لدلالةِ الاقتضاء، وهو: «مَا يكونُ مِن ضرورةِ اللفظِ وليس بمنطوقٍ به»، فينصّ على أنّه « إمّا أنْ لا يكونَ المتكلّمُ صادقًا به كقولِه: «لا عملَ إلا بنيّةٍ»[٢]. أو مِن حيثُ يمتنعُ وجودُ الملفوظِ شرعًا بدونِه كقولِه تعالى: ﴿ فَمَنْ كَانَ

١- المستصفى مِن علم الأصول، ج٢/ ١٩٢.

٢- أي: لا عملٌ صحيحٌ إلا بنيّةٍ. ولولا هذا الإضمار الذي يقتضيه السياق لتُوهّم أنّ المخبر غيرُ صادقٍ؛ لأنَّ صورَ الأعمالِ كلها ـ كالصلاة والصوم وسائر العبادات ـ يمكنُ وجودها بلا نيّةٍ؛ فكان إضمارُ الصحّةِ مِن ضرورةِ صدق المتكلِّم.

مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ [البقرة، من الآية ١٨٤] أي: فأفطرَ (فَعِدّةٌ)، وقولِهِم: «أعتقْ عبدَكَ عنّي وعليَّ ثمنُه»، يتضمّن المِلْكَ ويقتضيه ولم ينطق له. أو مِن حيثُ يمتنعُ وجودُه عقلًا بدونِه كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء، من الآية: ٢٣]، يتضمنُ إضمارَ الوطءِ ويقتضيه»[1].

وأمّا مثالُ ضرورةِ الإضمارِ في دلالةِ الاقتضاء لصحّة الملفوظِ به عقلًا فقد أوضحَه الآمديُّ (ت٦٣١هـ) الذي عرّف ـ كذلك ـ دلالة الاقتضاء بأنّها: «ما كانَ المدلول فيـ[ـها] مضمرًا؛ إمّا لضرورةِ صدقِ المُتكلّم، أو لصحّةِ وقوعِ الملفوظِ به»، ثُمَّ أوضحَ أنَّ صحّةَ الملفوظِ به قسمان: عقلٌ أو شرعٌ، يقول: «وأمّا إنْ كانَ لصحّةِ الملفوظِ له فإمّا أنْ تتوقفَ عليه صحّتُه عقلًا أو شرعًا. فإنْ كانَ الأوّل [أي: صحته عقلًا] فكقولِه تعالى: ﴿ واسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف، من الآية ٨٢]؛ فإنّه لا بُدَّ مِن إضمارِ (أَهْلِ القَرْيةِ) لِصحّةِ الملفوظِ به عقلًا»[2].

ب-**دلالةُ الإيماء**: قد يَرِدُ الحكمُ الشرعيُّ مصحوبًا بالعلّةِ التي تُبيّن سببَ هذا الحُكْمِ، كَقولِه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء، من الآية ٤٣]، وقد تَرِدُ أحكامٌ أخرى في النصِّ التشريعي دونَ تصريحٍ بالعلّة المُوجبةِ لهذا الحكم، لكنه يدلُّ عليها **إيماءً وتنبيهًا**.

فدلالةُ الإيماءِ بهذا المعنى تتفقُ معَ دلالةِ الاقتضاءِ في أنَّ اللفظَ المدلولَ عليه بالالتزام يكونُ مقصودًا في كليهما، لكنَّه في دلالة الإيماء لا يتوقفُ عليه صدقُ المتكلّم، أو صحته عقلًا أو شرعًا، إنّما يُعْرَفُ مِن خلالِها فهمُ علّةِ الحكمِ غيرِ المصرّحِ بها نطقًا.

١- روضة الناظر وجنة المناظر، ص٢٦٨. ٢- الإحكام في أصول الأحكام، ج٣/ ٨١-٨٢.

وهذا مَا عناهُ حجّة الإسلام الغزالي (ت٥٠٥هـ) عند تعريفِه لدلالةِ الإيماء بأنها «فهمُ التعليلِ مِن إضافةِ الحكمِ إلى الوصفِ المناسبِ»[1].

وأكّدَ ابنُ قدامةَ المقدسيُّ (ت٦٢٠هـ) على هذا المعنى، حينما وافقَ الغزاليَّ في أنَّ العلّة الجامعةَ بين الحكمِ المُستنبطِ والنصِّ التشريعيّ هي مدارُ دلالةِ الإيماء، ولولا توافرُها لما كانت هُناك مناسبة بينهما، وأشارَ إلى أنَّ مثال ذلك قوله تعالى: «﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة، من الآية ٣٨] يُفهمُ منه: كونُ السرقةِ علّةً، وليس بمنطوقٍ به، ولكن يسبقُ إلى الفهمِ مِن فحوى الكلامِ، وكذا قولُه تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ [الانفطار، الآية ١٣] أي: لبِرِّهم، ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار، الآية ١٤] أي: لفجورهم»[2].

ج- **دلالةُ الإشارة**: ويعنون بها دلالةَ اللفظِ على معنىً غيرِ مقصودٍ؛ ومِن ثَمَّ فهي تختلفُ عَنْ كُلٍّ مِن: دلالةِ الاقتضاء، ودلالة الإيماء، في أنَّ المعنى المأخوذ مِن خلالِها يكونُ عن طريقِ الإشارةِ؛ فهو غير مقصودٍ للمتكلِّم، ولا يتوقفُ عليها ـ كما هو الحالُ في دلالة الاقتضاء ـ صدقُ الكلامِ ولا صحّتُه.

غير أنَّ دلالةَ الإشارةِ ـ من الناحية الأخرى ـ تتفقُ مع دلالةِ الاقتضاء في أنَّ كليهما يُعَدُّ حُجّةً عند جمهورِ الأصوليين والحنفيّة، فكما أنَّ دلالة الاقتضاء تدخل عند الجمهور ضمن أنواع المنطوقِ غير الصريح فكذلك دلالة الإشارة، كما أنّها تُعَدُّ ـ أيضًا ـ عند الحنفيّة قسيمًا رئيسًا لدلالةِ العبارة، ودلالة النصِّ، ودلالة الاقتضاء.

١- المستصفى من علم الأصول، ج٢/ ١٩٤.

٢- روضة الناظر وجنة المناظر، ص٢٦٨. وانظر أيضًا: شرح مختصر المنتهى الأصولي للإيجي، ج٣/ ١٦٠.

ولقد أكثرَ جمهورُ الأصوليين مِن إيرادِ التعريفاتِ والحدودِ المختلفةِ لها؛ كانَ أوجزها تعريفُ حجّة الإسلام الغزاليِّ (ت٥٠٥هـ)، الذي ذهبَ إلى جَعْلِها في المرتبةِ الثانية بعد دلالة الاقتضاء، وعرّفها بأنّها: «مَا يتبعُ اللفظَ مِن غيرِ تجريدِ قُصِدَ إليه»،كما يُعَلِّل تسميتها بهذا الاسم بقوله: «فكما أنَّ المتكلِّمَ قد يُفهم بإشارتِه وحركتِه في أثناءِ كلامِه مَا لا يدلُّ عليه نفسُ اللفظِ فيُسمّى إشارةً، فكذلك قد يتبعُ اللفظَ مَا لم يُقصد به ويُتنبّه له»[١].

ثُمَّ اتّفقت تعريفاتُ الأصوليّينَ بعده على معنىً عامٍّ، يتمثّلُ في حقيقتَين اثنتين لا ثَالِثَ لها، هُمَا:

١- دلالةُ الإشارة هي دلالةُ اللفظِ على لازمٍ غير مقصودٍ للمتكلّمِ.

٢- دلالةُ الإشارةِ لا يتوقف عليها صدقُ الكلامِ ولا صحّته: عقلًا أو شرعًا[٢].

٢- تعريف المفهوم وأنواعه:

اختلفتْ عباراتُ الأصوليين وتعريفاتُهم لِدَلالةِ المفهومِ مثلما اختلفت في تحديد المنطوق؛ وذلك لاختلافِهم -أيضًا- في تعيينِ المرادِ مِن المفهومِ: هل هو الدلالةُ أم المدلولُ، كما اختلفوا في دلالةِ أنواعِه[٣] وطبيعةِ الحُكمِ المُستفاد خلالها: هل هُو مِن اللفظِ أم مِن

١- المستصفى من علم الأصول، ج٢/ ١٩٣.

٢- انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني، ج٢/ ٤٣٤؛ وشرح مختصر المنتهى الأصولي للإيجي، ج٣/ ١٦٠؛ ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي، ج٣/ ٤٨٨.

٣- لم يكتفِ الأصوليّون ببيان أنَّ المفهومَ ينقسمُ -كما سنرى- قِسمَيْن، هما: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة. بل إنّهم أدرجوا عدّةَ أنواعٍ تحت كلِّ قسمٍ مِن هذَيْنِ القسمين، فإنّهم -على سبيل المثال- قد قسّموا مفهوم الموافقةِ إلى نَوْعَيْنِ: الأَوْلى، والمُساوي، كما قسّموه مِن حيثُ دلالتِه على الحُكم إلى: قطعيّ الدلالةِ، وظنّيّ الدلالةِ. أمّا مفهوم المخالفة فقد بالغَ الأصوليُّون =

فحواه[1]؟

فقد عرّفه الإمامُ الشيرازيُّ (ت٤٧٦هـ) بأنّه «كلُّ مَا فُهِمَ مِن الخطابِ، ممّا لم يتناوله النُّطقُ وفُهِمَ معناهُ»[2]، في حين رأى الإمامُ الجوينيُّ (ت٤٧٨هـ) أنَّ المقصودَ به «مَا يُستفاد مِنَ اللَّفظِ، وهُوَ مَسْكوتٌ عنه، لا ذكرَ له على قضيّةِ التصريحِ»، أو هو «مَا ليسَ منطوقًا به، ولكنَّ المنطوقَ به مُشعرٌ به»[3].

أمَّا الآمديُّ (ت٦٣١هـ) ومَن تلاهُ مِن المتأخّرينَ فقد اتّفقوا على أنَّ المفهومَ هو «مَا فُهِمَ مِن اللفظِ في غَيْرِ محلِّ النُّطقِ»[4]. وقريبٌ منه تعريفُ الزركشيِّ (ت٧٩٤هـ) بأنّه «بيانُ حُكمِ المسكوتِ بدلالةِ لفظِ المنطوقِ»[5].

= في بيانِ أنواعِه حتى وصل به الآمدي إلى عشرة أنواع، في حين ذهب الغزالي إلى أنها ثمانية، أشهرها: مفهوم اللقب، والأوصاف العارضة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد. انظر: المستصفى للغزالي، ج٢/ ٢٠٩-٢١٤؛ وأحمد بن علي بن برهان: الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٣م، ج١/ ٣٣٥-٣٣٦، وأيضًا: تعليق المحقق على ذلك؛ والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج٣/ ٨٧-٨٩.

١- لم يختلف جمهور الأصوليين على حُجّيةِ مفهوم الموافقة، غير أنّهم اختلفوا في الحكمِ المُستفاد: هل هُو مِن اللفظِ أَمْ مِن فحواه؟ فذهب جماعة على رأسهم: الشافعي، وأبو إسحاق الشيرازي، والقفال، وابن برهان إلى أنّه مُستفادٌ مِن الفحوى، وخالفَهم جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة وبعض الأصوليين كالجويني، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب؛ حيث ذهبوا إلى أنّه مُستفادٌ مِن اللفظِ. انظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان، ج١/ ٣٣٦-٣٣٧، وأيضًا: تعليق المحقق على ذلك؛ والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج٣/ ٨٥-٨٦.

٢- شرح اللمع في أصول الفقه، ج١/ ٤٢٤.

٣- البرهان في أصول الفقه، ج١/ ٤٤٩.

٤- الإحكام في أصول الأحكام، ج٣/ ٨٤. وانظر أيضًا: إرشاد الفحول للشوكاني، ج٢/ ٧٦٣.

٥- البحر المحيط في أصول الفقه، ج٤/ ٥.

وأمَّا عَنْ سببِ تسميةِ هذا النَّوعِ مِن الدلالةِ بهذا المُسمّىٰ (دلالة المفهوم)، فلأنَّ الوحدةَ الكلاميّة المُصرّحَ بها قد دلَّت علىٰ أمرٍ مسكوتٍ عنه فُهِمَ بواسطةِ دلالةِ مفهومِ هذه الوحدة الكلامية علىٰ مدلولٍ آخر، أي: مِن ناحية المعنىٰ الذي دلَّ عليه معنىٰ اللفظِ، لا اللفظ نفسه[١]. وهذا مَا عناهُ بدرُ الدين الزركشيُّ (ت٧٩٤هـ) مِن كلامِه عَنْ سببِ تسميةِ (دلالة المفهوم) بهذا المُسمّىٰ، حيث يقول: «وسُمِّيَ مفهومًا لا لأنّه مُفْهِمٌ غيرَه، إذ المنطوق ـ أيضًا ـ مفهوم؛ بل لأنّه مفهومٌ مجرّد لا يستندُ إلىٰ منطوق، فلمّا فُهِمَ مِن غير تصريحٍ بالتعبير عنه سُمّي مفهومًا»[٢].

وتختلفُ دلالةُ المفهومِ عن دلالةِ المنطوقِ في أنّها تعتمدُ علىٰ المقصدِ مِن طريقِ مدلول الوحدةِ الكلاميّةِ والألفاظِ، لا مِن دلالةِ الألفاظِ لغةً، وذلك بخلافِ المنطوقِ بنوعَيْهِ: الصريح وغير الصريح؛ فالصريحُ يعتمدُ علىٰ دلالةِ اللفظِ بطريقِ المُطابقة أو التضمُّن، وغير الصريح يعتمدُ علىٰ دلالةِ اللفظِ بطريق الالتزام.

وقد قسّمَ جمهورُ الأصوليين دلالةَ المفهوم إلىٰ قسمَيْنِ، هما:

أ- مفهوم الموافقة: ذكرَ الإمامُ الشافعيُّ (ت٢٠٤هـ) هذا النوعَ مِن دلالةِ المُفهومِ في رسالتِه الأصوليّة تحتَ مُسمّىٰ (القياس الجليّ)، و(أقوىٰ القياس)، لكنّه لم يضع حدًّا له كما وجدنا عند مَنْ تلاه مِن الأصوليين، بل اكتفىٰ بضربِ أمثلةٍ علىٰ ذلك، منها: «أنْ يُحرّمَ اللهُ في كتابِه أو يُحرّمَ رسولُ الله القليلَ مِن الشيءِ، فيُعلمَ أنَّ قليلَهُ إذا حُرّمَ كانَ كثيرُه مثلَ قليلِه في التحريمِ أو أكثرَ، بفضلِ الكثرةِ علىٰ القِلّةِ»[٣].

١- انظر: دلالة تركيب الجمل عند الأصوليين للعبيدان، ص٢٩٧.

٢- البحر المحيط في أصول الفقه، ج٤/ ٥.

٣- الرسالة، ص٥١٣ وما بعدها.

وقد استوعبَ الأصوليون الذين أتوا بعد الشافعيِّ هذا المفهومَ الذي أراده الشافعيُّ؛ ومِن ثَمَّ تَعَدّدَتْ مُسمّياتُهم له، كما تعدّدت تعريفاتُهم أيضًا، فمنهم مَن أطلق عليه (فحوى الخطاب)، ومنهم مَنْ أطلق عليه (لحن الخطاب)[١]، بالإضافة إلى تسمية الحنفيّة له ـ كما سنرى ـ (دلالة النصّ).

وقد عرّفه أبو المعالي الجوينيُّ (ت٤٧٨هـ) بأنّه: «مَا يدلُّ على أنَّ الحكمَ في المسكوتِ عنه موافقٌ للحكم في المنطوقِ به مِن جهةِ الأَوْلى»[٢]، وبمثلِه قالَ ابنُ برهان (ت٥١٨هـ)، الذي ذهب إلى كَوْنِ: «حُكْم المسكوتِ عنه موافقًا لحكمِ المنطوقِ به، كقولِه تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ ﴾ [الإسراء، مِن الآية: ٢٣]، فإنّه نصٌّ في تحريمِ ضروبِ الأذى مِن الضربِ والتعنيفِ، وهي مُساوية للتأفيف في التحريم»[٣].

ويرى الآمديُّ (ت٦٣١هـ) أنّ مفهومَ الموافقةِ «ما يكونُ مدلولُ اللفظِ في محلِّ السُّكوتِ موافقًا لمدلولِه في محلِّ النُّطْقِ»[٤]، في حينِ أشارَ الزركشيُّ (ت٧٩٤هـ) إلى أنَّ المقصودَ به هو المعنى اللازمُ مِنَ اللَّفْظِ المُركّبِ، المُوافق لمدلولِ ذَلِكَ المُركّبِ في الحُكْمِ[٥].

وتشتركُ هذه التعريفاتُ كلُّها في أنّها تُشيرُ إلى أنَّ السببَ الرئيسَ في تسميةِ (مفهوم الموافقة) بهذا المُسمّى راجعٌ إلى أنَّ المسكوتَ عنه موافقٌ للحكمِ المذكورِ

١- انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج٣/ ٨٤. والمراد بـ (لحن الخطاب) هنا: معنى الخطاب، ومنه قولُه تعالى: ﴿ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾ [محمد، من الآية ٣٠].

٢- البرهان في أصول الفقه، ج١/ ٤٤٩.

٣- الوصول إلى الأصول، ج١/ ٣٣٥.

٤- الإحكام في أصول الأحكام، ج٣/ ٨٤.

٥- انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، ج٤/ ٧.

إمَّا نفيًا أو إثباتًا؛ وذلك لاشتراكهما معًا في معنىً يمكن إدراكُه بمجرّدِ معرفةِ اللُّغةِ[1].

ب-مفهوم المخالفة: ذهب جمهورُ الأصوليين إلى حُجّية هذا النوعِ مِن دلالةِ المفهومِ، بينما رفضَ الحنفيّة -كما سنرى- حُجّيةَ القولِ به في دلالتِه على الأحكامِ الشرعيّةِ.

ويُعَدُّ رفضُ الحنفيّةِ لمفهومِ المخالفةِ أمرًا غريبًا إذا مَا وضعْنا بإزاء ذلك قولَهم بِحُجّية مفهوم الموافقة!! وما مفهومُ المخالفة في حقيقة الأمر إلا الوجهُ الآخرُ لمُفهومِ الموافقة؛ فنحن إذا كنّا قد علمنا أنَّ المقصودَ بمفهوم الموافقة هو دلالةُ اللفظِ على ثبوتِ حكمٍ للمسكوتِ عنه موافقٍ لما دلَّ عليه المنطوق، فإن مفهومَ المخالفةِ يُقصد به دلالةُ اللفظِ على ثبوتِ حُكمٍ للمسكوتِ عنه مخالفٍ لما دلَّ عليه المنطوق؛ لانتفاء قيدٍ مِن القيودِ المُعوّل عليها في الحُكمِ.

وقد أشارَ الأصوليون إلى هذا المعنى بعباراتٍ مختلفةِ الألفاظ، لكنها دائرةٌ حول هذا المفهومِ:

فأطلقَ عليه الإمامُ الشيرازيُّ (ت٤٧٦هـ) مُصطلحَ (دليلِ الخطاب)[2]، وعرّفَه بأنّه «هُو أنْ يُعَلّقَ الحُكمُ على أحد وصفي الشيء فيدلُّ على أنَّ مَا عدا ذلك بخلافِه»[3]، وذكرَ أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ) أنّه «مَا يدلُّ مِن جهةِ كونِه مخصّصًا بالذكر.. على أنَّ المسكوتَ عنه مخالفٌ للمخصَّصِ بالذكرِ»[4].

١- انظر: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين لطويلة، ص٣٢٥.

٢- يُسمّى مفهومُ المخالفة (دليلَ الخطاب) لأنَّ دليلَه هو مِن جنس الخطابِ، أو لأنَّ الخطابَ دالٌّ عليه. انظر: محمد حسّان عوض: مفهوم المخالفة وأثره في اختلاف الفقهاء. مقال بمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٤، العدد الأول، ٢٠٠٨، ص٥٨٢.

٣- شرح اللمع في أصول الفقه، ج١/ ٤٢٨.

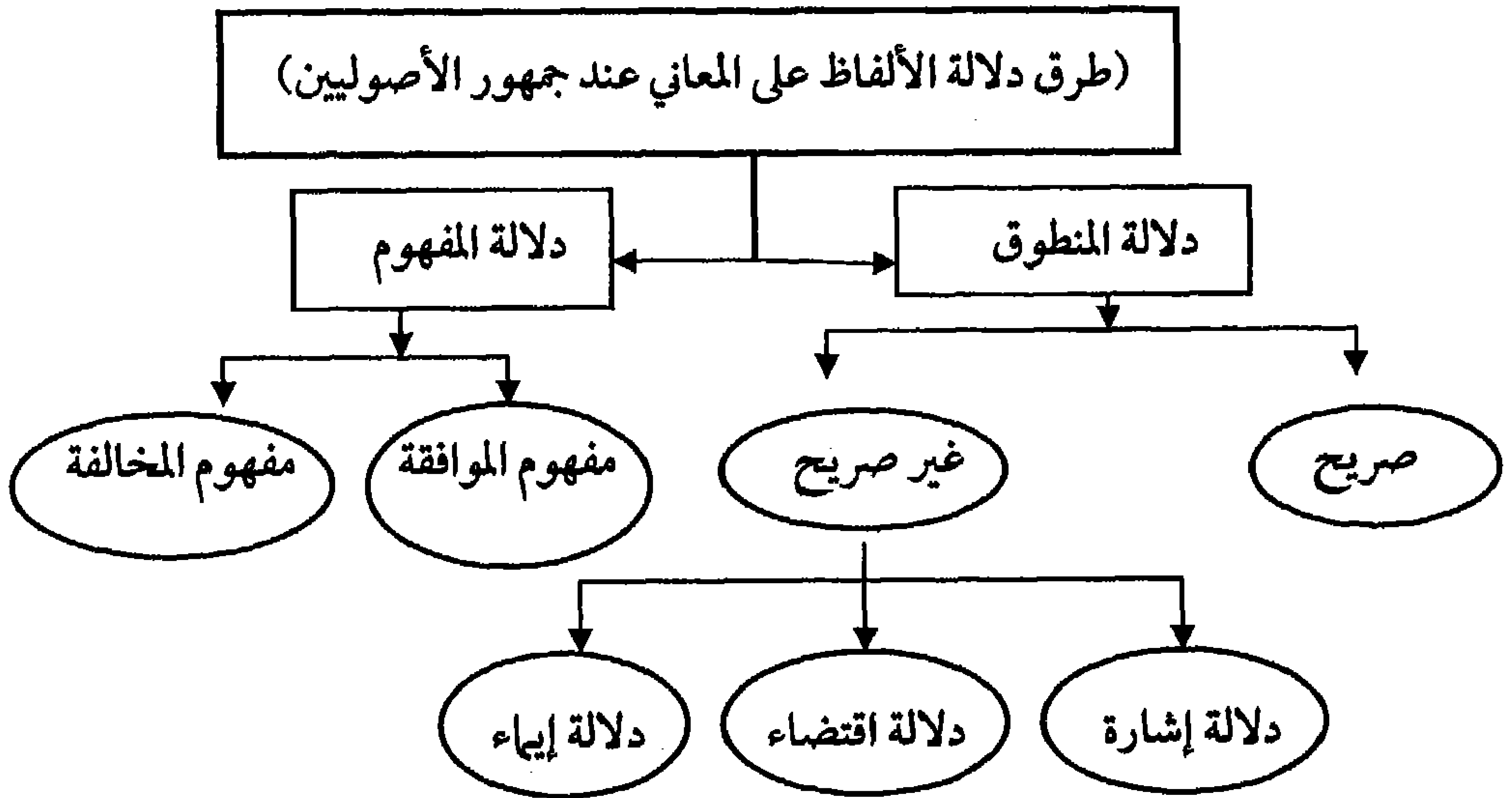
٤- البرهان في أصول الفقه، ج١/ ٤٤٩.



أمَّا حُجّةُ الإسلامِ الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) فرأىٰ أنَّ معناه «الاستدلالُ بتخصيصِ الشيءِ بالذكرِ علىٰ نفي الحكمِ عمّا عداهُ»[1].

وأشارَ ابنُ برهان (ت٥١٨هـ) إلىٰ مِثَالِ ذَلِكَ حينما عرّفَ مفهومَ المُخالفةِ بأنَّ «يكونَ حكمُ المسكوتِ عنه مخالفًا لحكمِ المنطوق به، كقولِه عليه السلام: «في سائمةِ الغنم زكاة»، فإنّه نَصَّ علىٰ وجوبِ الزكاة في السائمةِ، وسكتَ عن حُكم المعلوفةِ، وحكمُ المعلوفةِ مخالفٌ حُكْمَ السائمةِ في وُجوبِ الزكاةِ»[2].

وبعدُ؛ فهذه تقسيماتُ جمهور الأصوليين لطُرق دلالات الألفاظِ علىٰ معانيها، والتي يمكنُ توضيحها في المخطط التوضيحي التالي:



١- المستصفىٰ مِن علم الأصول، ج٢/ ١٩٦.

٢- الوصول إلىٰ الأصول، ج١/ ٣٣٥. وعرّفه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج٣/ ٨٨، بأنّه : «ما يكونُ مدلولُ اللفظِ في محل السكوتِ مخالفًا لمدلولِه في محلّ النطق»؛ والزركشي في البحر المحيط، ج٤/ ٧، بأنّه «المعنىٰ اللازم من اللفظ المركّب، المخالف لمدلول ذلك المركب في الحكم، أو هو بعبارة أخرىٰ ـ كما نصَّ عليه في ج٤/ ١٣: «إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت».

الطَّريقُ الثاني: منهجُ جمهورِ الحنفيّة في دَلالةِ الألفَاظِ عَلَى المَعَاني:

ذهبَ جمهورُ الحنفيّة من الأصوليين إلى أنَّ مردَّ اجتهاداتِ المجتهدين في طرقِ دلالات الألفاظ على المعاني، ومِن ثَمَّ إثبات الأحكام الشرعية، راجعٌ إلى أربعةِ طرقٍ، هي: عبارةُ النصِّ، وإشارةُ النصِّ، ودلالةُ النصِّ، واقتضاءُ النصِّ، كما اعتبروا أخذَ المعاني والأحكامِ مِن غيرِ هذه الدلالاتِ ـ كمفهومِ المخالفة ـ مِن التمسّكاتِ الفاسدة[1].

وبرّروا ذلك بأنَّ المعنى المفهوم مِن اللفظِ إمّا أنْ يكونَ مفهومًا ومستقىً مِن النصِّ (اللفظ) نفسِه أوْ لا، فإنْ كانَ مسوقًا له فهو عبارةُ النصِّ، وإن لم يكن كذلك فهو إشارةُ النصِّ.

وأمّا إذا لم يكن المعنى المفهومُ ناتجًا مِن النصِّ نفسِه فهو إمّا أنْ يكونَ مفهومًا منه لغةً، وهو دلالة النصِّ، أو مفهومًا منه شرعًا، وهو اقتضاء النصِّ[2].

أو بعبارةٍ أخرى، كما يوضحها الدكتور أحمد الملا: «إن الدلالةَ على الحُكمِ إما تكون ثابتةً بنفسِ النظمِ مقصودةً منه فهي العبارة، أو تكون غيرَ مقصودةٍ منه فهي الإشارةُ، وإمّا تكونُ دالّةً على مسكوتٍ عنه يُفهم بمجرّدِ معرفةِ اللغةِ فهي دلالةُ النصِّ، أو دالّةً على لازمٍ متقدّمٍ يتوقفُ عليه صدقُ النَّظْمِ أو صحّته شرعًا أو عقلًا فهي دلالةُ الاقتضاء»[3].

ونظرًا لاتفاقِ الحنفيّةِ في مدلول هذه الدلالاتِ وحُدودها مَع جُمهورِ الأصوليين، فقد رأى الباحثُ أنَّ الاكتفاءَ بالإحالةِ على مواضعِها في كُتبِ الحنفيّة أَوْلَى في هذا المقامِ مِن ذِكْرِهَا، وأَدْعَى لعدمِ الوقوعِ في التكرار[4]. وتكفي الإشارةُ في هذا الصَّددِ إلى أمرَيْنِ

١- انظر: أصول السرخسي، ج١/ ٢٥٥.

٢- انظر: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين لطويلة، ص٣٠٣.

٣- اختلافُ الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على معانيها وأثره في الأحكام الفقهية، ص١٨.

٤- انظر: أصول السرخسي، ج١/ ٢٣٦- ٢٥٤؛ وجلال الدين عمر بن محمد الخبازي: المغني في أصول الفقه للخبازي، تحقيق: محمد مظهر بقا. مكّة المكرمة: جامعة أم القرى (مركز =

رئيسَيْنِ، هما:

١- وجودُ هذا التشابهِ الملحوظِ بينَ تقسيماتِ الجمهور والحنفية حول طرق دلالة اللفظِ على المعنى؛ فالمنطوقُ عند الجمهور يشملُ دلالة العبارة والإشارة والاقتضاء عند الحنفيّة؛ حيثُ إنَّ دلالة المنطوق الصريح عند الجمهور هي نفسها دلالة عبارة النصّ عند الحنفيّة، كما أنَّ دلالةَ المفهوم بالموافقة عند الجمهور هي نفسُها دلالةُ النصِّ عند الحنفيّة، وكذلك اندرجَتْ دلالةُ الإشارةِ عند الجمهور لتصبحَ نوعًا مِن الأنواعِ الثلاثة لدلالة المنطوق غير الصريح. بينما تُعَدُّ عند الحنفيةِ نوعًا قائمًا بذاتِه.

٢- اختلافُ الحنفيّةِ مع الجمهور حولَ حُجّية دلالة المفهومِ بالمخالفة، والتي اعتبرها الجمهورُ حُجّةً في دلالةِ الألفاظِ على ما تستنبطه مِن معانٍ، سواءٌ كان ذلك في كلامِ الشارع أو في اللغة عمومًا، في حينِ رأى جمهور الحنفيّة أنّه لا يصلحُ الاعتمادُ عليها في استنباطِ الأَحْكَامِ مِن النصِّ التشريعي، وأنّها داخلةٌ عِنْدَهم -كما سبقَ- فيما أسموه بالتمسّكات الفاسدة كما أشار السرخسيُّ في أصولِه(١).

غيرَ أنّهم [أي: الحنفيّةُ] قدْ جوّزوا القولَ بمفهومِ المخالفةِ في اللُّغَةِ والعُرفِ؛ فقد ذكرَ ابن أمير حاج (ت٨٧٩هـ) في شرحِه على تحرير ابن الهمام، نقْلا عن عمر بن محمد الخبّازي الحنفي (ت٦٩١هـ) «أنَّ تخصيصَ الشيءِ بالذكرِ لا يدلُّ على نفي الحكمِ عمّا عداهُ في خطاباتِ الشارعِ، فأمّا في مُتفاهمِ الناسِ وعُرفِهم وفي المعاملات والعقليّاتِ يدلُّ». كمّا قرّرَ أنَّ «ظاهرَ قولِ المُصنِّفِ في كلامِ الشارعِ فقط يُفيد بمفهومِ المُخالفةِ أنّهم لا ينفونه في اللغةِ كما لا ينفونه في العُرفِ»(٢).

= البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي)، ط١. ١٤٠٣هـ، ص١٤٩- ١٨٢؛ وكشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري، ج١/ ١٠٦-١٢٢.

١- انظر: أصول السرخسي، ج١/ ٢٥٥.

٢- التقرير والتحبير شرح التحرير، ج١/ ١١٧-١١٨.

لكنَّ ابنَ حزمٍ الأندلسيَّ (ت٤٥٦هـ) وتبنّيه للفكرِ الظّاهريّ، الذي يقضي بالوقوفِ علىٰ ظاهرِ النصِّ، ورفضِ تِلْكَ التّأويلاتِ والمعاني الخلفيّة للنصِّ، جعلَه يقولُ بعدمِ حُجّية مفهومِ الخطابِ عمومًا، ومَفْهُومِ المخالفةِ علىٰ سبيل الخصوص؛ سواء كان ذلك في النصِّ التشريعي، أو في اللُّغةِ وأعرافِ الناسِ؛ فقد نصَّ علىٰ «أنَّ كلَّ خطابٍ وكلَّ قضيّةٍ فإنّما تُعطيك ما فيها، ولا تُعطيك حُكمًا في غيرِها، لا أنَّ ما عداها موافقٌ لها [يعني: مفهوم الموافقة]، ولا أنّه مُخالفٌ لها [يعني: مفهوم المخالفة]، لكن كل مَا عداها موقوفٌ علىٰ دليله»[1].

ونحنُ إذا سلّمنا بِحُججِ جمهورِ الحنفية وابن حزمٍ في عدمِ حُجّيةِ مفهومِ المخالفةِ في استنباطِ الأحكام الشرعية، فإنّه لا يمكنُ التسليمُ بكلامِ ابن حزمٍ في شأنِ اللُّغةِ والعُرفِ؛ لأنَّ طبيعةَ اللغةِ ـ أيّ لغةٍ ـ أنّها حاملةٌ لدلالاتٍ ضدّيةٍ مفهومةٍ مِن الحُكمِ المُثبتِ، فالمثالُ الذي قالَ به الجمهور، وهو قولُه ﷺ «في سائمةِ الغنم زكاة»، فإنّه نصَّ علىٰ وجوبِ الزكاة في السائمةِ، ويُفهم منه الحكمُ المخالفُ لذلك، وهو (لا زكاةَ في الغنمِ المعلوفة).

كذلك يمكنُ ملاحظةُ هذا المفهومِ المخالفِ في حياتنا المعاصرة: حينما لا يوجد غيرُ مُرشّحَيْنِ اثنين لمنصبٍ مِن المناصب العليا، فيُقال: (زيدٌ نجح)، فهذا يقضي بنفي الحكمِ الآخرِ، وهو نجاحُ المُرشّحِ الثاني (عمرو)؛ إذ إنّه لا يجتمعُ المُرشّحانِ في منصبٍ واحدٍ. وهذا نفسُه هُوَ مَا يعرفه اللغويون المعاصرون وعلماءُ الدلالة بمصطلح (التضارب)، وهو عندَهم نوعٌ مِن العِلَاقاتِ التقابليّةِ في الحقلِ الدّلاليّ الواحدِ[2].



١- الإحكام في أصول الأحكام، ج٧/ ٢.

٢- انظر: تفصيل ذلك في: دلالة تركيب الجمل للعبيدان، ص٣١١ وما بعدها.

الفَصْلُ الرَّابِعُ
(وَظِيفَةُ اللُّغَةِ عِنْدَ الأُصوليّين، وإثباتُها بينَ النَّقْلِ والقِيَاسِ)(*)

أولًا: وظيفةُ اللُّغةِ عِنْدَ الأُصوليينَ:

إذا نظرنَا بِعَيْنِ التأمُّل إلى مَا أوردَهُ عُلَماءُ اللغةِ وفِقْهِهَا الأوائـلُ عندَ حَديثِهم عَنِ اللُّغةِ فـإنّنا سنـلاحظُ أنّهـم يُحدّدون في تعريفاتِهم لِلُّغَةِ وظيفتَها الكبرى، ألا وهي التعبيرُ عـمّا في نَفْسِ الإنسانِ مِن أفكار؛ فقد عرّفها ابن جنّي (ت٣٩٢هـ) بأنّها «أصواتٌ يُعبّرُ بها كُلُّ قومٍ عَنْ أغراضِهم»(١). ففي هذا التعريف يُحدّدُ ابنُ جنّي أوّلًا الطبيعةَ الصوتيّةَ لِلُّغةِ، كـما يـذكرُ وظيفتَها الاجتماعيّةَ في التعبيرِ ونَقْـلِ الفِكْـرِ الإنسـانيِّ، ويـذكرُ ـ أيضًـا ـ أنّهـا تُسـتخدم في مجتمعٍ؛ فلكُل قومٍ لغتُهم.

وإذا نظرنَا إلى التعريفات الحديثةِ للُّغـةِ فسـوف نجـدُها تُركّـزُ ـ كـذلك ـ عـلى تلـك الطبيعةِ الصوتيّة للُّغةِ ووظيفتِها الاجتماعية، وتنوّعِ هذه البيئة اللُّغويّـةِ مِـن مجتمـعٍ إنسـانيٍّ لآخر(٢).

وهُناك البعضُ مِن عُلَماءِ اللُّغةِ الغربيين والمعـاصرين مَـنْ لم يقـفْ باللغـةِ عِنْـدَ تلـك الوظيفـة التواصـليّةِ، بـل تجـاوزَ ذلـك لتشـتملَ عـلى وظـائفَ عـدّةٍ؛ حتـى إنَّ هاليداي(Michael Haliday) حـاولَ سنة ١٩٧٣م، في كتابِه المترجم بـ(استكشافات

(*) عَمدَ الباحثُ إلى الجمعِ في هذا الفَصْلِ بَينَ هذينِ الموضوعَيْنِ: وظيفة اللغة، وإثبات اللغة بين التواتر والقياس؛ لِمَا بينهما مِن مناسبةٍ وترتيبٍ منطقيٍّ مِن وجهةِ نَظرِ الأصوليين، وإنْ اختلفت طبيعةُ الموضوعَيْنِ عند العلماء المعاصرين؛ فقد رأى الأصوليُّون أنَّ الحديثَ عن وظيفةِ اللغة وأهميتها، ومَا تعطيه مِن وظيفةٍ تواصليّة اجتماعية، يستوجبُ ـ مِن وجهةِ نظرِهم ـ الحديثَ عن طرقِ ثبوتِ اللغةِ.

١- الخصائص، ج١/ ٣٣. ٢- انظر: علم اللغة العربية لحجازي، ص٩-١٠.

حول وظيفة اللغة)[1]، الوصولَ بها إلى ثماني وظائف، هي:

١ . الوظيفة النفعية (الوسيلة): **Instrumental function**

فاللُّغةُ تسمحُ لمستخدميها منذ طفولتِهم المُبكِّرةِ أنْ يُشبعوا حاجاتِهم، وأنْ يُعبّروا عَنْ رغباتِهم ومَا يريدون الحصولَ عليه مِن البيئةِ المُحيطةِ. ويُلخِّصُها هاليداي في عبارة: «أنا أريدُ».

٢. الوظيفة التنظيمية : **Regulatory function**

حيثُ يستطيعُ الفردُ مِن خلالِ اللُّغةِ أنْ يتحكَّمَ في سلوكِ الآخرينَ، عن طريقِ إصدار الأوامر والنواهي لهم؛ ومِن ثَمَّ توجيه سلوكهم. ويُلخِّصُها هاليداي في عبارة: «افعلْ كما أطلبُ منك».

٣. الوظيفة التفاعلية : **Interactional function**

ويُقصد بها استخدامُ اللُّغَةِ مِن أجلِ تَبادل المشَاعرِ والأفْكَارِ بينَ الفَرْدِ والآخَرِينَ. وتبرزُ أهميّةُ هذه الوظيفة باعتبارِ أنَّ الإنسانَ كائنٌ اجتماعيٌّ لا يستطيعُ الفكاكَ مِن أَسْرِ جماعتِه. ويُلخِّصُها هاليداي في عبارة «أنا وأنت».

٤ . الوظيفة الشخصية : **Personal function**

فمِن خِلَالِ اللُّغةِ يستطيعُ الإنسان ـ طفلًا أو رَاشدًا ـ أنْ يُعّبرَ عن مشاعرِه وأفكاره واتجاهاته نحوَ موضوعاتٍ كثيرةٍ؛ وبالتالي فهو يستطيعُ مِن خلالِ استخدامِه لِلُّغَةِ إثباتَ هُويَّتِه وكيَانِه الشخصيِّ، وتقديمَ أفكارِه للآخرينَ. ويُلخِّصُها هاليداي في عبارة: «إنّني قَادمٌ».

---

١ - Halliday, M.A.K.: Explorations in the functions of language, London, Edward Arnold1973. وقد أفادَ منه الباحثُ بواسطةِ: سيكولوجية اللغة والمرض العقلي، لمؤلِّفِه جمعة سيد يوسف.

٥. الوظيفة الاستكشافية (الاستفهامية): Heuristic function

فبعدَ أن يبدأ الفردُ في تمييز ذاتِه عن البيئةِ المُحيطةِ به، فإنّه يبدأُ في استخدام اللُّغَة مِنْ أَجْلِ استكشافِ هذه البيئةِ وفَهْمِها. فيلجأُ إلى الاستفسَارِ عَنْ أَسْبَابِ الظَّواهرِ، والرَّغْبةِ في التعلُّمِ مِنْهَا. ويُلَخّصُها هاليداي في عبارة: «أَخْبِرْنِي عَنِ السّببِ».

٦. الوظيفة التخيُّليّة : Imaginative function

ويُقصد بها استخدامُ اللُّغةِ مِنْ أَجْلِ التَّعبيرِ عَن تخيّلاتٍ وتصوّراتٍ مِنْ إِبْدَاعِ الفَرْدِ، وإنْ لم تتطابقْ مَعَ الوَاقعِ. ويتمثّل ذلكَ فيما يُنتجه مِن أشعار في قوالبَ لغويّةٍ، تعكسُ انفعالاتِه وتجاربَه وأحاسيسَه. كما يستخدمها الإنسانُ للتَّرْويحِ، أو لشَحْذِ الهمّةِ والتغلُّبِ على صُعوبةِ العملِ وإضفاءِ روحِ الجماعة، كما هو الحالُ في الأغاني والأهازيج التي يُردّدها الأفرادُ في الأعمالِ الجماعيّةِ أو عند التنزُّهِ. ويُلَخّصُها هاليداي في عبارة: «دَعْنَا نتظاهر أو نَدّعِي».

٧. الوظيفة البيانية (الإخبارية أو الإعلامية): Representational function

ويُقْصَد بها استخدامُ اللُّغةِ مِن أجلِ نَقْلِ الأفكارِ والمعلوماتِ الجديدةِ والمتنوّعة إلى أقرانِه، بل ينقلُ المعلومات والخبرات إلى الأجيالِ المتعاقبةِ. ويُلَخّصها هاليداي في عبارة: «لَديَّ شيءٌ أريدُ إبلاغَكَ بِه».

٨. الوظيفة الرمزيّة : Symbolic function

حيثُ تُمَثّل اللغةُ رموزًا تُشِيرُ إلى الموجوداتِ في العالمِ الخارجيّ؛ ومِن ثَمَّ فإن اللُّغةَ تخدمُ كوظيفةٍ رمزيّةٍ[1].

١- راجع هذه الوظائف تفصيلًا لدى: جمعة سيد يوسف: سيكولوجية اللغة والمرض العقلي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة)، العدد (١٤٥)، ١٩٩٠م، ص٢٠-٢٢.

لكنَّ الناظرَ إلى هذه الوظائفِ إجمالًا وإلى غيرِها مِن الوظائف التي دوّنها عُلَماءُ اللغةِ المحدثون في مؤلَّفاتِهم، لا يجدها تخرجُ عَنِ الفكرةِ الأُولى التي أرسَاهَا ابنُ جنّي في القرنِ الرابعِ الهجريِّ، ألّا وهي وظيفةُ التَّواصُلِ الاجتماعيِّ بين أفرادِ الجماعةِ اللُّغويّةِ الواحدةِ، والتي يُمكن أنْ تتحدّدَ باعتبارِ تَشَابُهِ مجموعِ العِبَاراتِ والألْفَاظِ التي يتعاملُ بها أفرادُها[1].

أمّا عُلَماءُ الأصولِ فقد كانَ اهتمامُهم باللُّغةِ عُمومًا وبالمباحثِ اللَّفْظيّةِ خصوصًا نابعًا مِن أنَّ النُّصوصَ الإسلاميّةَ هي نصوصٌ عربيّةٌ في المقامِ الأوّلِ؛ ومِن ثَمَّ لا بُدَّ لِفَهْمِها واستنباطِ مَا فيها مِن معانٍ وأحكامٍ أنْ يكونَ المُستنبِطُ عليمًا بِلِسَانِ العربِ، عارفًا بدقائقِها ومرامي العباراتِ فيها، ومَا يقصدُه النصُّ مِن مَعانٍ حقيقيةٍ وأخرى مجازيةٍ؛ لذلك كلِّه اختلفت وظيفةُ اللُّغةِ عندَهم ومَا هُوَ مُقرّرٌ في أذهانِ النُّحَاةِ واللُّغويّينَ، كما لاحظنَا هذا التلازمَ بينَ اللُّغةِ ومَا تدلُّ عليه مِن أحكامٍ يستنبطُها الأصوليُّ[2].

غيرَ أنَّ الأصوليين لم يُنْكِروا تلكَ الوظيفةَ التواصليّةَ لِلُّغةِ، ومَا لها مِن دورٍ رئيسٍ في التواصُلِ بين البشرِ للتعبيرِ عَنْ حَاجاتِهم وأغراضِهم؛ فقد أدركوا في أذهانهم حقيقةً، مفادُها «أنَّ الإنسانَ الواحدَ لمّا خُلِقَ بحيثُ لا يُمْكِنُه أنْ يَسْتقلَّ وحدَهُ بإصلاحِ جَميعِ مَا يحتاجُ إليه ـ فلا بُدَّ مِن جَمْعٍ عظيمٍ لِيُعِينَ بعضُهم بعضًا؛ حتّى يتمَّ لِكُلِّ واحدٍ منهم مَا يحتاجُ

---

١ - انظر: علم اللغة العربية لحجازي، ص١٧.

٢- لذا فإنّه مِن المُقرّرِ أنَّ وظيفةَ الأصوليِّ مع الألفاظِ تختلفُ اختلافًا واضحًا عَنْ وظيفةِ النَّحويِّ؛ لأنَّ الأصوليَّ ينظرُ إلى ألفاظِ اللُّغةِ مِن منظورِ مَا تدلُّ عليه بتركيباتِها المختلفة مِن معانٍ كُلّيّة يُستنبطُ منها الحُكم الفقهي. أمّا النحويُّ فنظرُه متوجّه بشكلٍ رئيسٍ إلى الألفاظِ مِن حيثُ إعرابُها ومحلُّها الإعرابيُّ. ولذلك فقد أجازَ السيد مصطفى جمال الدين لنفسِه في دراسته (البحث النحوي عند الأصوليين)، ص٢٩٨، أنْ يُسمّيَ جُهدَ الأصوليين تجاه اللغة (نَحْوَ الدلالة)، وجهد النحويين (نَحْوَ الإعراب).

إليه، فاحتاجَ كلُّ واحدٍ منهم إلى أنْ يُعرِّفَ صاحبَه مَا في نفسِه مِن الحاجاتِ. وذلكَ التعريفُ لا بُدَّ فيه مِن طريقٍ، وكانَ يُمكنهم أنْ يضعوا غيرَ الكلامِ مُعرِّفًا لما في الضمير: كالحركاتِ المخصوصةِ بالأعضاءِ المخصوصةِ ـ مُعرِّفاتٍ لأصنافِ الماهيَّاتِ؛ إلا أنَّهم وجدوا جعلَ الأصواتِ المُتقطِّعةِ طريقًا إلى ذلكَ أَوْلَى مِن غَيْرِها»[١].

ويشير الآمديُّ (ت٦٣١هـ) ـ أيضًا ـ إلى تلك الوظيفة التواصلية الاجتماعية للغة؛ فيرى أنَّ اللغةَ هِي ناقلٌ فعّالٌ للمعاني الموجودة في ضمير الفرد، وأنّه لمَّا «كانَ كلُّ واحد لا يستقلُّ بتحصيل معارفه بنفسِه وحدَه دُونَ مُعينٍ ومساعدٍ له مِن نَوْعِه، دَعَتِ الحاجةُ إلى نصبِ دلائلَ يتوصَّلُ بها كلُّ واحدٍ إلى معرفةِ مَا فِي ضَميرِ الآخرِ مِن المعلوماتِ المُعِينةِ لَهُ في تحقيقِ غَرضِه»[٢].

لذا لم يكن غريبًا أنْ وجدنا الأصوليين يُعرّفونَ اللُّغةَ على هذا الأساسِ الوظيفيِّ، فيَرَوْنَ أنَّ اللُّغةَ هيَ مَا «يُعَبَّرُ بها عن المُسميّات وعن المعاني المرادِ إفهامُها، ولكلِّ أُمّةٍ لغتُهم»[٣].

ولم يكتفِ الأصوليُّونَ بهذا الكلامِ التنظيريّ للتَّدْليلِ على تلكَ الوظيفةِ التواصليةِ لِلُّغة، بَلْ إنّنا نلحظُ ممارسةَ ذلك عندهم ممارسةً فعليّة تطبيقيّة، تتجلّى في حديثِهم عَنْ حقيقةِ الحُكْمِ الشَّرْعيِّ وأقسامِه؛ حيثُ أدركوا ابتداءً أنَّ أصلَ الأحكامِ واحدٌ ـ كما يقولُ الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ)[٤] ـ وهو قولُ الله تعالى، وأنَّ القرآنَ الكريمَ ـ الذي هو قولُ الله ـ يُعَدُّ خطابًا، المُتكلِّمُ فيه هو الشَّرعُ، والمتلقِّي لهذا الخطابِ هُو الإنسانُ المُكلَّفُ، ومضمونُ

١- المحصول في أصول الفقه للرازي، ج١/ ١٩٣.

٢- الإحكام في أصول الأحكام للآمديّ، ج١/ ٢٩.

٣- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج١/ ٤٦، وقد سبق الحديث عن مفهومِ اللغة مفصّلًا في الفصل الأول.

٤- انظر: المستصفى مِن علم الأصول، ج١/ ١٨٩.

الخطابِ هوَ الكلامُ أو اللُّغةُ. وهذا الكلامُ مِن وجهةِ نظرِ الأصوليِّ ينقسمُ إلى أمرٍ ونهي وخبرٍ واستخبارٍ، كما أنّه ينقسمُ مِن حيثُ كونُه أحكامًا إلى أمرٍ ونهيٍ يُخاطِبُ بها الشَّرعُ الأشخاصَ المُكلَّفِينَ.

ثُمَّ بعد ذلك رَأَوا أنَّ التكليفَ وفَهْمَ التكليفِ لا يتمُّ إلا مِن خِلَالِ اللُّغةِ وفَهْمِها فهمًا طبيعيًّا، واستيعابِ هذا التَّواصلِ اللُّغويِّ بين المُخاطِب (الشَّرع) والمُخاطَبِ (المُكلَّفِ)؛ ومِن ثَمَّ نراهم قد وضعوا أركانًا لهذه العمليّة التواصليّة اللُّغويّة، التي لا يمكنُ بأيِّ حَالٍ مِن الأحوالِ أنْ يختلَّ ركنٌ منها، وإلَّا أصبحت ـ كما ينصُّ الشاطبيُّ (ت٧٩٠هـ) ـ بمثابةِ حركةِ العجماواتِ والجمادات[1]، وهذه الأركانُ هي:

* **الركن الأوّل**: الخطابُ، وهو الحُكْمُ نفسُه.

* **الركن الثاني**: الحاكمُ، وهُو المُخاطِب؛ فإنَّ الحُكمَ خِطَابٌ وكلامٌ، فاعلُه كلُّ متكلِّمٍ.

* **الركن الثالث**: المحكومُ عليه، وشرطُه: أنْ يكونَ عاقلًا؛ فلا يصحُّ خِطَابُ الجمادِ والبهيمةِ، ولا خِطَابُ المجنونِ والصبيِّ الذي لا يُميِّزُ؛ لأنَّ التكليفَ مقتضاهُ الطاعةُ والامتثال.

* **الركنُ الرابع**: المحكومُ فيه، وهو الفِعْلُ؛ إذ لا يدخلُ تحتَ التكليفِ إلا الأفعالُ الاختياريّة[2].

ثُمَّ تقرّرَ عند الأصوليين ـ أيضًا ـ أنَّ وظيفة اللُّغةِ تتجلّى في أنّها الطريقةُ المُثلَى للتعبيرِ عمّا في الضَّميرِ مِن خواطرَ وأفكارٍ؛ ذلكَ لأنّهم وجدوا أنَّ ثمّةَ أربعةَ طُرقٍ للتعبيرِ عَنْ ذلك، وهي:

١- انظر: الموافقات في أصول الشريعة، ج١/ ٢٣٥.

٢- انظر: المستصفى مِن علم الأصول للغزالي، ج١/ ١٥٧-١٧٤.

أولًا: اللَّفْظُ[١]: ويُقصَدُ به عند الأصوليين الصوتُ المشتمِلُ على حرفٍ أو أكثر، الدالّ على معنىً بعينِه. وقد سبقَ - عند الحديث عَنْ مَفْهومِ اللُّغة[٢] - أنَّ اللُّغةَ مِن وجهةِ نظرِ الكثيرِ مِن الأصوليين مجموعةٌ مِن الأصواتِ والحروفِ المنظومةِ التي تُنْبِئُ عَنْ مقصودِ المُتكلِّم.

وقد قرّرَ الأصوليُّون أنَّ تعبيرَ الآخرين باللَّفْظِ عمّا في النفسِ أفيدُ مِن غيرِه في الدلالةِ على المعاني وأيسر[٣]؛ أمّا كونُه أفيدَ فلعمومِه؛ لأننا نستطيعُ التعبيرَ به عَنْ

---

١ - لِلَّفظِ أهمية قصوى عند الأصوليين؛ فقد قسّموه بالنسبةِ للمعنى وعلاقتِه به إلى أربعةِ أقسام، هي: **القسم الأوّل**: باعتبار وضع اللفظِ للمعنى، وهو بهذا الاعتبار: خاصٌّ، وعامٌّ، ومشترك.

القسم الثاني: باعتبار استعمال اللفظِ في المعنى الموضوع له أو في غيره، وهو بهذا الاعتبار: حقيقة ومجاز، وصريح وكناية.

القسم الثالث: باعتبار دلالة اللفظِ على المعنى، أي: من حيثُ وضوح المعنى وخفاؤه مِن اللفظِ المُستعمل فيه، وهو بهذا الاعتبار: ظاهر ونصٌّ ومفسرٌ ومحكم، وخفيٌّ ومجمل ومشكل ومتشابه.

القسم الرابع: باعتبار كيفية دلالة اللفظِ في المعنى المستعمل فيه، وطرق فهم المعنى مِن اللفظِ، وبهذا الاعتبار تكون دلالة اللفظِ على المعنى - كما سبق في الفصل الثالث - إما بطريق العبارة، أو الإشارة، أو الدلالة، أو الاقتضاء. انظر: خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه. القاهرة: الروضة للنشر والتوزيع، ط١. ١٩٩٨م، ص٢٣٧-٢٣٨.

٢- انظر: صفحة ١٠٦ مِن هذه الدراسة، وما بعدَها.

٣- انظر: نشأت علي محمود عبد الرحمن: المباحث اللغويّة وأثرها في أصول الفقه (دراسة في كتاب شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلّي). القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط١. ٢٠٠٦م، ص٢١.

الموجودِ سواء كان حاضرًا أو غائبًا، وعن المعدومِ سواء كان ممتنعًا أو ممكنًا، وعَنِ المحسوس والمعقول[١].

وأمَّا كونُه أيسرَ فلأنَّ الصوتَ المنطوقَ يتولّدُ تولُّدًا طبيعيًّا وبكيفيّة مخصوصةٍ مِن إخراجِ النَّفسِ الطبيعيِّ للإنسانِ، فلا يحتاجُ إلى تكلُّفِ طريقٍ آخر قد يُشَقُّ على الإنسانِ الإتيانُ به[٢].

ثانيًا: الإشارةُ: وذلك كالإشارةِ باليدِ أو الحَاجبِ أو الرَّأسِ. لكنّها أقلُّ فائدةً في إيصَالِ المعنى المرادِ؛ لأنّها قاصرةٌ على المعاني الحسّيةِ لا المعنويّةِ، فلا نستطيعُ الإشارةَ مِن خلالِها إلى ذَاتِ الله تعالى وصفاتِه، ولا الإشارةَ ـ كذلك ـ إلى الغَائبِ والمَعْدومِ[٣].

ثالثًا: المثالُ: ويُقصد به عند الأصوليين الجِرْمُ الموضوعُ على شكلِ الشيءِ ليكونَ علامةً عليه، وهو ـ أيضًا ـ مِن الصعوبة بمكان؛ إذ ليس كُلُّ شيءٍ يتأتّى له مثالٌ، فلا يمكنُ التعبيرُ مِن خلالِه عَنْ المعدوماتِ، كما أنّ المثالَ قد يبقى بعد انقضاءِ المعنى المراد، فيقف عليه مَنْ لا يردُ الوقوفَ عليه[٤].

رابعًا: الكِتَابةُ: ذهبَ بعضُ الأصوليين إلى أنَّ الكتابةَ مِن طُرقِ الدّلالةِ أيضًا، غير أنّهم رَأَوْا أنّها ليست أعمَّ مِن اللَّفْظِ في تَوْصيلِ المَعْنى المرادِ؛ لأنّه يتعذرُ ويتعسّرُ

١- انظر: الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، ج١/ ١٩٣؛ ونهاية السول في شرح منهاج الأصول للإسنوي، ج٢/ ١٤.

٢- انظر: المحصول في علم الأصول للرازي، ج١/ ١٩٣؛ والسراج الوهاج للجاربردي، ج١/ ٢٤٤؛ والبحر المحيط للزركشيّ، ج٢/ ٩.

٣- انظر: المحصول في علم الأصول للرازي، ج١/ ١٩٤.

٤- انظر: نهاية السّول في شرح منهاج الأصول للإسنوي، ج٢/ ١٤؛ والتقرير والتحبير شرح التحرير لابن أمير الحاج، ج١/ ٦٨.

حصولُها لكلِّ شخصٍ، كتعذُّرِ توافرِها لدى الأطفالِ والصِّغارِ الذين لم يتعلّموا الكتابةَ بعدُ، وهم يُعبّرون عن مَقْصُودِهم بالألفاظِ فقط، وكتعذّر وجودِها لدى الأممِ ـ وخصوصًا الأمّة العربية ـ التي لا تُحسِنُ الكتابةَ ولا القراءةَ، فكانَ اللفظُ أعمَّ منها بلا شُبهةٍ، وأكثرَ يسرًا لأنّه لا يحتاجُ مثلها إلى آلةٍ[1].

ولم يكن اهتمامُ الأصوليين بالألفاظِ المفردةِ مِن أجلِ مَا تَدلُّ عليه مِن معانٍ مفردةٍ، وإنّما كانَ اهتمامُهم بها مِنْ أجلِ مَا يترتّبُ عليها مِن معانٍ مُركّبةٍ، يمكنُ مِن خلالِها استباطُ المُجتهدِ والأصوليِّ للحُكمِ الشرعيِّ، وهذه هي الوظيفةُ الرئيسةُ لِلُّغة عند الأصوليين. يقول سراجُ الدين الأرمويُّ (ت٦٨٢هـ): «ليس الغرضُ مِن وضعِ الألفاظِ المفردةِ إفادةَ معانيها المفردة لتوقّفِ إفادتها إيّاها على العِلْمِ بها، بل التمكُّنَ مِن إفادةِ المعاني المركّبةِ بتركيبِ الألفاظِ، ويكفي في تلك الإفادةِ العلمُ بوضعِ الألفاظِ المفردةِ بحركَاتِها المخصوصةِ لِتلكَ المعاني، وانتسابُ بعضِها إلى بعضٍ بالنّسَبِ المخصوصةِ»[2].

وقبل أنْ ينتهيَ الحديثُ عَنْ هذه النقطةِ يودُّ الباحثُ أنْ يعرضَ لِرَأْيِ اثنين مِن الباحثين المعاصرين حولَ وظيفة اللُّغة عند علماءِ أصول الفقه:

أمّا الباحثُ الأوّلُ[3] فيرى أنَّ نظرةَ الأصوليين لوظيفةِ اللُّغةِ تنطلقُ مِن مبدأِ القصدِ الذي قَالُوا به في الألفاظِ والعباراتِ المُركّبةِ، فرأى أنَّ الأصوليينَ قد ذهبوا إلى أنَّ القصدَ(الغرَض) مِنَ المواضعةِ في المفردات «تمييزُ المعاني ليقعَ بها الإفهامُ، ويرونَ ـ أيضًا ـ

١- انظر: نهاية السول في شرح منهاج الأصول للإسنوي، ج٢/ ١٤، وتعليق المُحقّق على ذلك وردّه لكلامِ الإسنويّ.

٢- التحصيل من المحصول، ج١/ ١٩٧.

٣- هو الدكتور موسى مصطفى العبيدان، في دراستِه (دلالة تركيب الجمل عند الأصوليين).

أنَّ المواضعةَ تابعةٌ للأغراض، كما أنَّ العباراتِ لا بُدَّ فيها مِن مبدأ القصدِ؛ لأنَّ العبارةَ إذا لم تتضمّن هذا المبدأ لم تتمّ عمليّة الاتصال بين المتكلِّم والمتلقّي، وهذا نابعٌ مِن قناعتِهم بأنَّ العباراتِ إنّما وُضعت دلالاتٌ على المعاني المقصودة ليقعَ العلمُ لغيرِه [أي: المتلقّي] بما في ضميرِه [أي: المتكلِّم]»[1].

والحقيقة أنَّ هذا المفهومَ الأخيرَ عند الأصوليين (أعني: تركيب العبارات لدلالاتٍ مَقصودةٍ تنتقلُ مِن المتلقّي إلى المُتكلّم)، والذي ذهبوا فيه ـ أيضًا ـ إلى أنّه لا بُدَّ مِن توافرِ المقصدِ والمعنى في إنشاءِ العبارات؛ «لأنَّ المهملات أكثرُ مِن المُستعملات؛ ولأنّه حينئذٍ يختلُّ الغرضُ المطلوبُ مِن وَضْعِ الكلامِ، وهو إبانةُ المرادِ، ولا يتحققُ انتفاءُ المقصودِ إلا بعد أنْ يكونَ لكلِّ مقصودٍ عبارةٌ»[2].

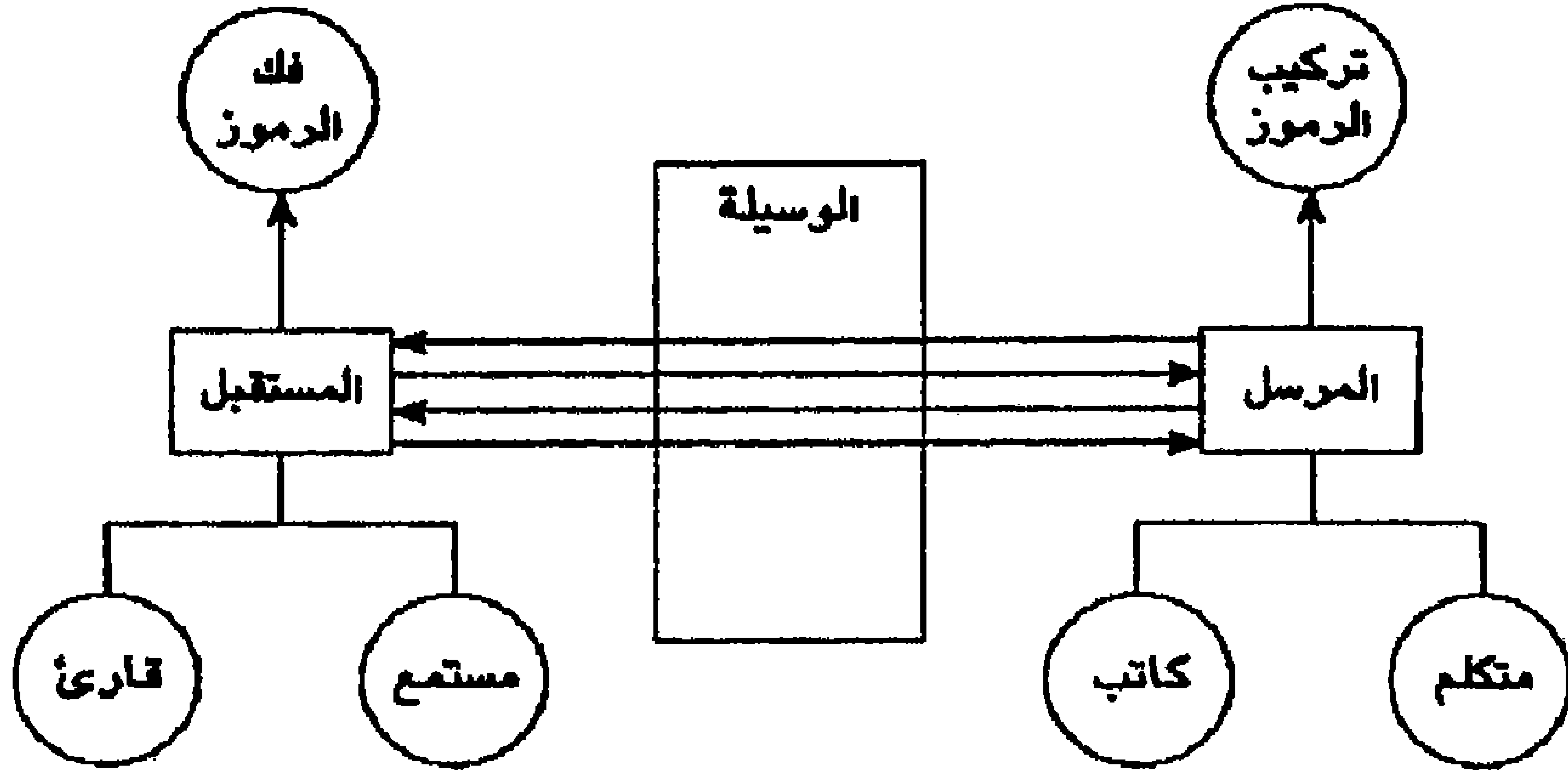
أقولُ: هذا المفهومُ هُو نفسُه مَا تحدّثَ عنه علماءُ اللُّغةِ المعاصرون تحتَ مُسمّى (عَمَليّة الاتّصَال)؛ فرأوا أنَّ هذه العمليّةَ تبدأُ أوّلًا مِن خِلَالِ المتكلِّم أو الكاتبِ، الذي تنشأُ لديه مجموعةٌ مِن الأفكارِ التي يريدُ نقلَها إلى غيرِه، فيعمدُ إلى بعضِ الألفاظِ التي تكوّن عباراتٍ للدّلَالةِ على هذا المعنى المقصودِ. ثم ينقلُها بعد ذلك بطريقة مباشرةٍ؛ حيثُ يكونُ الطَّرَفُ الأولُ مُتكلّمًا والطرفُ الثاني مُستمعًا، أو بطريقةٍ غير مباشرةٍ؛ حيثُ يكونُ الطَّرَفُ الأولُ كاتبًا والطَّرفُ الثاني قارئًا. وهو مَا يُوضّحه الشكل التالي[3]:

١- دلالة تركيب الجمل عند الأصوليين، ص٢٧-٢٨. وانظر تأصيل هذا المفهوم في: التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني، ج٢/ ٢٥١.

٢- حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي (ت٧١٠هـ): كشف الأسرار شرح المصنّف على المنار. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج١/ ٤٧. وانظر أيضًا: السراج الوهاج للجاربردي، ج١/ ٢٤٦.

٣- وضعَه الدكتور حسين حمدي الطوبجي في كتابِه: وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم. الكويت: دار القلم، ١٩٨٢م، ص٢٥.

نموذج الاتصال



أمّا الباحثُ الآخرُ(١) فقد رأى أنَّ وظيفةَ اللغةِ عند الأصوليين تتضحُ بجلاءٍ عند النظرِ إلى أنواعِ القَواعدِ الأُصوليّةِ مِن حيثُ مداركُها، والتي قسّمَها ـ بحسبِ دليلِ إثباتِ القواعدِ ـ إلى خمسةِ أنواعٍ، كانَ نصيبُ اللُّغةِ فيها ـ إمّا استقلالًا أو مشاركةً ـ ثلاثةَ أنواعٍ، هِيَ:

أ- القواعدُ الأصوليّةُ اللُّغوية: وهي القواعدُ التي يكونُ مصدرُها أدلّةً لغويّةً، بمعنى أنّها موجودةٌ في لُغةِ العربِ، ويُعْرَفُ مدلولُها باستقراءِ كلامِهم. ويمثّل هذا النوعُ أكثرَ القواعدِ الأصوليّة. ومِن أمثلتِها: دلالةُ صيغة الأمرِ على التكرارِ عِنْدَ بعضِ الأصوليين، ودلالةُ (كُلّ) و(جميع) على العُمومِ عند جمهورِ الأصوليين.

ب- القواعدُ العَقْليّةُ واللُّغويّةُ: وهي القواعدُ التي يكونُ مدركُها لغويًّا وعقليًّا في الوقتِ نفسِه. ومِن أمثلتِها: دلالةُ أسماءِ الشَّرْطِ والاستفهامِ والنَّكرةِ في سِيَاق النَّفْيِ على

١- هو الدارس ماجد عبد الله الجوير، في دراستِه التي نال بها درجة الماجستير من كلية الشريعة، قسم أصول الفقه، بجامعة الإمام، وكانت تحت عنوان: (استدلال الأصوليين باللغة العربية.. دراسة تأصيلية تطبيقية).

العُمومِ عند بعضِ الأصوليين.

ج- القواعدُ اللُّغويّةُ الشَّرعيّةُ: وهي القواعدُ التي يكونُ مدركُها لغويًا شرعيًّا، بحيثُ لا تثبتُ إلا باجتماعِ المدركَيْنِ معًا. ومِن أمثلتِها: دلالةُ صيغةِ الأمرِ على الوجوبِ عند بعضِ الأصوليين؛ حيثُ لا تُؤخذ عندهم مِن اللُّغةِ فقط أو مِن الشَّرعِ فقط، ولكن تُؤخذ منهما معًا[1].

وختامًا؛ فإنَّ الناظرَ إلى مَا دوّنه عُلماءُ أصول الفقه مِن مباحثَ لغويّةٍ يلحظُ بوضوحٍ أنّهم لم ينظروا إلى اللُّغةِ باعتبارِ أنَّ مَصْدَرَي التشريع: الكتابَ والسُّنّةَ قد كُتِبَا باللغة العربية، وبالتالي فإنَّ عِلْمَ اللُّغةِ العربيّة أحدُ العلومِ التي يُستمَدُّ منها علمُ أصول الفقه، وعلى المجتهد أنْ يصلَ إلى مرتبةٍ عاليةٍ في عُلومِ العربية فَحَسْب، أو أنَّ اللُّغةَ العربيّة تؤدّي وظيفةَ التواصلِ الاجتماعيِّ بين أفراد الجماعةِ اللُّغويّة الواحدة فَحَسْب، أو أنّها السَّبيلُ الرئيسُ لاستدلال الأصوليِّ لِلْكَشْفِ عمّا تدلُّ عليه الألفاظُ بتركيباتِها المختلفةِ مِن معانٍ وأحكامٍ فقهية فَحَسْب. فوظيفةُ اللُّغة مِن وجهةِ نظرِ علماءِ الأصول شاملةٌ لهذا كُلِّه؛ لذا لم يكن غريبًا أن يُفرد لها بعضُهم مباحث وأبوابًا قد تستغرق أكثرَ مِن ثُلثِ مُؤلَّفِه الأصوليّ، أو أنْ يأتوا في مؤلَّفاتِهم بمباحث لغويّةٍ انفردوا بها دونَ غيرِهم، كما ذكرَ ذلك الإمامُ الجوينيُّ (ت٤٧٨هـ)؛ حيثُ قال: «واعتنوا [أي: الأصوليُّون] في فنّهم بها أغفلَه أئمّةُ العربيّة، واشتدَّ اعتناؤهم بذكر مَا اجتمعَ فيه إغفالُ أئمّةِ اللسانِ، وظهورُ مقصدِ الشَّرعِ. وهذا كالكلامِ على الأوامرِ والنَّواهي، والعمومِ والخصوصِ، وقضايا الاستثناءِ، ومَا يتّصلُ بهذه الأبوابِ»[2].

١- انظر: ماجد عبد الله الجوير: استدلال الأصوليين باللغة العربية.. دراسة تأصيلية تطبيقية. الرياض، دار كنوز إشبيليا، ط١. ٢٠١١م، ص٤٧-٥٤.

٢- البرهان في أصول الفقه، ج١/ ١٦٩.

ثانيًا: إثباتُ اللُّغةِ عِنْدَ الأُصوليينَ بَيْنَ النَّقْلِ والقِيَاس:

لَمَّا كانت اللُّغَةُ مِن الأهميةِ بمكانٍ عِنـدَ الأصـوليينَ؛ إذ مِـن خلالِهـا تُعْـرَفُ الأحكـامُ ويُسْتَنبطُ مِن النصِّ، فقد كانَ حرصُهم شديدًا على سَبْرِ أسرارِ اللُّغةِ وغوامضِها، فحـاولوا ـ كما رأينا في الفصلِ الثَّاني ـ الكشفَ عَنْ نشأةِ اللُّغةِ، وإنْ لم يتفقوا جميعًـا عـلى رأيٍ واحـدٍ قاطعٍ، إلا أنّها محاولاتٌ تدلُّ دلالةً قاطعةً على ذلك الاهتمام بتلك اللُّغةِ، كيفَ لا وقد قـالَ قائلهم: «ولَمَّا كانَ الكتابُ العزيزُ واردًا بلغةِ العربِ كانَ الاستدلالُ به متوقفًـا عـلى معرفـةِ اللُّغةِ ومعرفةِ أقسامِها»[1].

ثُمَّ إنّهم طَرَقُوا ـ كما رأينا هَاهُنا ـ بابَ الحديثِ عَنْ وظيفةِ اللغةِ ومَا تُؤدّيه مِـن معـانٍ، وكانَ اتفاقُهم جميعًا حولَ أهميّة اللفظِ اللُّغويِّ عـلى كُـلِّ وسـائلِ التعبيـر الأخـرى، مثـل: الإشارة، والمثـال، والكتابـة، وأنَّ اهـتمامَهم هـذا نابـعٌ مِـن مفهـومِ القصـدِ في الألفـاظِ والعبارات.

وكانت نتيجةُ هذا الاهـتمامِ باللُّغـةِ مِـن قِبَـل الأصـوليين أَنِ اتّجـه بهـم تفكـيرُهم إلى الحديثِ عَنْ طُرقِ مَعْرفةِ اللُّغـةِ وكيفيّـة ثبوتِهـا؛ ومِـن ثَـمَّ جَـاءت مُنَاقشـاتُهم حـولَ هـذا الموضوعِ مليئةً بالأدلّةِ والفوائد؛ الأمرَ الـذي جعـلَ علـماءَ أصـول النَّحـوِ يُسـجّلون هـذه المناقشاتِ في كُتبِهم، وينقلون عَنِ عُلماءِ أُصولِ الفِقْهِ أقوالَهم وآراءَهم حولَ هذه القضيّة[2].

ويمكنُ القول: إنَّ اختلافَ الأصوليين حولَ طُرقِ إثباتِ اللُّغةِ: إمَّا بالنَّقْلِ أو القياس، مَا هُو إلا صورةٌ مستفيضةٌ ومُوسّعةٌ لِمَا دارَ في أَرْوِقَةِ أَرْبابِ اللُّغةِ وعلمائها؛ إذ إنّ

---

١ - نهاية السول شرح منهاج الأصول للإسنوي، ج٢/ ٤-٥.

٢ - انظر: الاقتراح في أصول النحو للسيوطي، ص١٦٣-١٧٨؛ والمزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي أيضًا، ج١/ ٥٧ وما بعدها. حيثُ أوردَ كلامَ الإمـام الجويني في (البرهان)، وابن برهان في (الوصول)، والرازي في (المحصول)، والأصبهاني في (الكاشف)، والقرافي في (نفائس الأصول)، وغيرهم مِن الأصوليين.

لهذه القضيةِ أثرًا واضحًا في الفروعِ الفقهية والمسائل الأصوليّة. فهي - على سبيل المثال - تُعطي تفسيرًا واضحًا لاختلافِ الأصوليين والفقهاء حولَ بَعْضِ الحُدودِ، كحَدِّ السَّرِقةِ وحَدّ الزّنَا؛ فإنَّ القَائِلَ بثبوتِ اللُّغةِ بالقياسِ يرى أنَّ «قطعَ يدِ النبّاش»، و«حَدَّ اللّوَاطِ» ثابتٌ بدلالةِ النصِّ، وليس هناكَ حاجةٌ إلى القِيَاس الشَّرعيِّ، فإنَّ لفظَ (السَّارِق) يُطلق علىٰ مَنْ يأخذُ مالَ غيرِه خُفيةً، وحينئذٍ يمكنُ إطلاق هذا اللفظِ على (النبَّاشِ) - وهو مَنْ يأخذُ أكفانَ الموتىٰ خُفيةً - بطريقِ القياسِ، لوجودِ المُناسبةِ بينهما وهو أَخْذُ مَالِ الغيرِ. وكذلك الحالُ بين مرتكبِ اللّواطِ ومرتكبِ الزِّنا؛ لما بينهما مِن مناسبةٍ[1].

في حينِ يرى القائلُ بثبوتِ اللُّغةِ عَنْ طريقِ النَّقْلِ: المتواترِ أو الآحادِ غيرَ ذلكَ الحكمِ، حيثُ يقصرُ الحدَّ الشرعيَّ - كما سنرى - على: «السارق»، و«الزاني» دونَ غيرهما، وإن كانت هُناكَ مِن المُناسبات الظَّاهرةِ بينهما. وحُجّتُه أنَّ العربَ تضعُ اسمًا لمعنىً مِن المعاني في محلٍّ خاصٍّ، ويقومون بإطلاقِه عليه دونَ غيرِه ممّا يشتركُ معهم في سبب التسمية، كإطلاقِهم لفظ (كُميت) على الفرسِ الأحمر، وعدمِ إطلاقِهم هذا الاسمَ على الثَّوْبِ الأحمرِ مثلًا[2].

وينبغي قبلَ الحديثِ عَنْ قضيّةِ ثُبوتِ اللُّغةِ مِن وجهةِ نظر الأصوليين أنْ نشيرَ سريعًا إلى جِدَالاتِ عُلماءِ اللُّغةِ وأصولِ النَّحوِ حولَ هذه القضيّة:

- انقسمت آراءُ عُلماءِ اللُّغةِ وأصولِ النَّحوِ حولَ طُرقِ إثباتِ اللغةِ؛ فمنهم مَنْ رأى أنّها تُؤخذ فَقَطْ عَن طريقِ النَّقْلِ مِن الرُّواةِ الثقاتِ، سواءٌ أكانَ هذا النَّقلُ يصلُ إلى حدِّ

١- بينما يرى حُجّةُ الإسلام الغزالي - وهو مِن القائلين بعدم جوازِ ثبوتِ اللغة بالقياس - في المستصفى، ج٢/ ٣٤٩، أنَّ هذا القياسَ قياسٌ شرعيٌّ في تعميم الحكمِ، وليس قياسًا لغويًّا.

٢- انظر: حجة الإسلام أبا حامد الغزالي: أساس القياس، تحقيق: فهد محمد السدحان. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م، ص٥ وما بعدها؛ والتصور اللغوي عند علماء أصول الفقه لعبد الغفار، ص٦١-٦٢.

التواترِ، أم كانَ عَنْ طَرِيقِ الآحادِ، حيثُ يتفرّدُ بنقلِه بعضُ أَهْلِ اللُّغةِ دونَ أنْ يَصِلَ إلى حدِّ التواترِ.

والبعضُ الآخرُ يرى أنَّ اللُّغةَ تثبتُ ـ أيضًا ـ عَنْ طريقِ القياس[1]، وحَمْلِ غيرِ المنقولِ مِن كَلامِ العربِ على المنقولِ إذا كانت هناك علّةٌ أو مُناسبةٌ تجمعُ بينهما.

أمّا الرأيُ الأوّلُ فيُمثّله بوضوحٍ ابنُ فارس (ت٣٩٥هـ) حينما تحدّثَ عَنْ مأخذِ اللُّغةِ، فذكرَ أنَّ «اللغةَ تُؤخَذُ اعتيادًا كالصبيِّ يسمعُ أَبَوَيْهِ وغيرَهما، فهو يأخذُ اللُّغةَ عنهم عَلَى مرِّ الأوقاتِ. وتُؤخَذُ تلقُّنًا مِن مُلقِّن، وتُؤخَذ سَماعًا مِن الرُّواةِ الثقاتِ ذَوِي الصِّدْقِ والأَمَانةِ، ويُتّقى المظنونُ»[2].

وهُو في الوَقْتِ نفسِه يُقِرُّ بأنَّ لِلُّغةِ قياسًا واشتقاقًا عرفَه العربُ واستخدموهُ في لُغتِهم، غير أنّه موقوفٌ عليهم دونَ سواهم، فلا يجوزُ لغيرِهم القياسُ عليه. يقول: «أجمعَ أهلُ اللُّغةِ ـ إلا مَنْ شذَّ عَنْهُم ـ أنّ لِلُغَةِ العرب قِيَاسًا، وأنَّ العربَ تشتقُّ بعضَ الكلامِ مِن بعضٍ... عَلِمَ ذلكَ مَنْ عَلِمَ، وجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَ... وليس لنا اليومَ أنْ نخترعَ ولا أنْ نقولَ غيرَ مَا قَالُوه، ولا أنْ نقيسَ قياسًا لم يقيسوه؛ لأنَّ في ذلك فسادَ اللُّغةِ وبطلانَ حقائقها»، ثُمَّ

١- الحديثُ هُنا عَنِ القياس اللُّغوي وليس القياس النحويّ، وقد خلطَ كثيرٌ مِن المعاصرين بينهما أثناء الحديثِ عَنْ إثباتِ اللغة عَنْ طريقِ القياس. والراجحُ أنَّ جمهورَ عُلماءِ أصول النَّحوِ أطبقوا على اعتبارِ القياس في النحوِ، وعدّه دليلًا عقليًّا أصيلًا يستندُ في حكمِه إلى إرجاعِ النظرِ، وإعمالِ العقلِ في ضوءِ المنقول، فهو يلي عندهم دليلي: السَّماعِ، والإجماعِ. حتى إننا نجد أبا البركات الأنباري ينص في (لمع الأدلة)، ص٩٥، على أن «إنكار القياس في النحو لا يتحقّق؛ لأن النحو كلّه قياس، ولهذا قيل في حدّه: النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، فمَنْ أنكرَ القياس فقد أنكرَ النَّحْوَ، ولا يُعلم أحدٌ مِن العلماءِ أنكرَه؛ لثبوته بالدلالة القاطعةِ». وأطلقَ الدكتور تمّام حسّان على القياس اللُّغوي اسم (القياس الاستعمالي)، في مقابلة القياس النَّحوي. انظر التفرقة عنده بين المُصطلحَيْن في: الأصول دراسة إبستيمولوجية، ص١٥١-١٥٤.

٢- الصاحبي في فقه اللغة، ص٤٨.

يُقرّرُ في آخر كلامِه حقيقةً مفادُها: «أنَّ اللُّغَةَ لا تُؤخذ قياسًا نقيسُه الآنَ نحن»[1].

أمَّا الرَّأْيُ الثاني القائلُ بثبوتِ اللُّغـةِ ـ كـذلك ـ عَـنْ طريـقِ القيـاسِ، والـذي ذهـبَ أصحابُه إلى أنَّ «مَا قِيسَ على كلامِ العربِ فهو مِن كلامِهم»[2] ـ فيمثّله بوضوحٍ أبـو الفـتح عثمان بن جنّي (ت٣٩٢هـ)؛ الذي تأثّر بأقيسةِ شيخِه أبي عليٍّ الفارسي (ت٣٣٧هـ)، ونقلَ عنه الكثيرَ منها في كتابِه (الخصائص)[3]، وقد سأله يومًا: «أفترتجلُ اللغةَ ارتجالًا؟ قال: ليسَ بارتجالٍ، لكنّه مقيسٌ على كلامِهم، فهو إذًا مِن كلامِهم»[4].

فأصحابُ هذا الرأيِ يرونَ أنَّ جوازَ حَمْلِ غيرِ المنقول على المنقول لِعِلّـةٍ بيـنهما[5] قـائمٌ على قاعدةٍ عريضةٍ، مفادُها أنَّ للإنسانِ «أنْ يرتجلَ مِن المذاهبِ ما يدعو إليه القياسُ، مَـا لم يُلْوِ بنصٍّ أو يَنْتَهِكْ حُرمةَ شرعٍ»[6].

١- الصاحبي في فقه اللغة، ص٥٧، وقد أخطأ جمعٌ مِن الأصوليينَ ـ كالزركشي في البحر المحيط، ج٢/ ٢٦ ـ فنقلوا في مؤلَّفاتِهم الأصوليّة الشِّقَّ الأوّلَ مِن كلامِ ابن فارس، الدال على أنَّ لِلُغةِ العرب قياسًا، فاستشهدوا بها على جوازِ إثباتِ القياسِ عند اللُّغويين على سبيل العموم، وعند ابن فارس على سبيل الخصوص. ولو تريّثوا في تكملة سائر كلامِه لعلموا أنّه يقولُ بعكسِ ذلك.

٢- نقلَ ذلك ابنُ جنّي عَن أبي عثمان المازني في شرحه على كتاب (التصريف). انظر: أبا الفتح عثمان بن جني: المنصف شرح كتاب التصريف للمازني، تحقيق: إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين. القاهرة: وزارة المعارف العمومية (إدارة إحياء التراث القديم)، ط١. ١٩٥٤م، ج١/ ١٨٠.

٣- سبق أنْ تمَّ الحديثُ عَنْ ذلك بصورةٍ مُفصّلةٍ في القسم الأوّل مِن الدراسة، ص٤١ وما بعدها.

٤- الخصائص، ج١/ ٣٥٩.

٥- عرّف أبو البركات الأنباري القياسَ في اللغةِ على هذا المعنى، فقال في (الإغراب في جدل الإعراب)، ص٤٥: «وأمّا القياسُ فهو حملُ غيرِ المنقول على المنقول إذا كانَ في معناه... وإن لم يكن كلُّ ذلك منقولًا عنهم».

٦- الخصائص، ج١/ ١٨٩.

ويُفْهَمُ مِن هذا الكلامِ أنَّ القائلين بثبوتِ اللُّغةِ عَنْ طريقِ القياسِ قد أعطوا الحقَّ للمجتهدِ أن يبتكرَ مِن المفرداتِ مَا يَسْمحُ به الاشتقاقُ اللُّغويُّ على وفقِ القياس، ما إنْ تَوَافرت المناسبةُ والعِلّةُ بين المَقِيسِ والمَقِيسِ عَلَيْهِ، ومَا لم يكن هناكَ مانعٌ في نصٍّ مخالفٍ، أو انتهاكٌ لحُرْمةِ الشَّرْعِ اللُّغويِّ.

هذه هِي الخُطوطُ العَرِيضةُ التي دارَت حولَها آراءُ عُلماءِ اللُّغةِ وأصولِ النَّحوِ حول قضيّة إثباتِ اللُّغة، وكما سبق فإنَّ الأصوليينَ قد توسَّعُوا في الحديثِ عَنْ هذه القضية لأهمية مَا يترتّبُ عليها عندَهم مِن حدودٍ شرعيّة، وقضايا فقهيّة؛ لذلك وجدناهم يتحدّثون في مؤلّفاتِهم الأصولية عَنْ:

١- إِشْكَاليّةِ الطريق الأول مِن طُرق إثباتِ اللُّغة (النَّقْل).

٢- الخِلَافِ حَوْلَ حُجّية الطريق الثاني (القياس) في إثباتِ اللُّغةِ.

٣- تَحْرِيرِ محَل النّزاعِ في ثُبوتِ اللُّغةِ بالقياسِ، ومَا يترتّبُ عليه مِن أَحْكامٍ.

وسيحاولُ الباحثُ ـ فيما يلي مِن سطورٍ ـ الحديثَ عَنْ تلك العَنَاصرِ التي أثَارَهَا الأصوليُّون في مؤلّفاتِهم الأصوليّةِ:

(١) إشكاليّةُ إثباتِ اللُّغةِ عَنْ طريقِ النَّقْلِ:

اتّفقَ الأصوليُّون جميعًا على حُجّيّةِ إثباتِ اللُّغةِ عَنْ طريقِ النَّقْلِ لا العقلِ، وكذلك اتفقَ أكثرُهم على اعتمادِ ثبوتِ اللُّغةِ عَنْ طريقِ العقلِ المُستندِ إلى نَقْلٍ. وهناك مِن الأصوليين المتأخرين مَنْ اعتبرَ اللغةَ جميعَها منقولةً بالتواتر، سواءٌ في ذلك المشهورُ منها الذي لا يقبلُ التَّشْكِيكَ، أو الغَرِيبُ الذي يقبلُ التَّشْكيكَ، وقد نقلَه أئمةُ اللُّغة عَنِ العربِ[1].

١- قال الشوكاني في إرشاد الفحول، ج١/ ١٠٧: «والحقُّ أنَّ جميعَها [أي: اللغة] منقولٌ بطريقِ التواترِ».

لكنّهم اختلفوا حولَ طَبيعةِ هذا النَّقْلِ، ومَا يدورُ حولَهُ مِنْ عَقَباتٍ وإشكالياتٍ:

- فذهبَ أكثرُهم إلى أنَّ مَا كانَ معلومًا مِن اللُّغةِ ولا يقبلُ التشكيكَ - كتسمية السَّماءِ والأرضِ، والبحرِ والبرِّ - جاء إلينا مِن خلالِ النقلِ المُتواتر(١)، ومَا وصل إلينا ولم يكن معلومًا لدينا فمصدرُه نقلُ الآحادِ(٢)، وأنَّ أكثرَ اللُّغةِ وصلَ إلينا منقولًا عبرَ الطَّريقِ الأوّلِ، وهو التَّواترُ. قال الآمديُّ (ت٦٣١هـ): «وأمَّا طريقُ مَعْرفتِها [أي: اللُّغة] فَاعْلَمْ أنَّ مَا كانَ منها معلومًا بحيثُ لا يُتشكّكُ فيه مع التَّشكيكِ، كعِلْمِنا بتسمية الجوهرِ جوهرًا، والعَرَضِ عَرَضًا، ونحوه مِن الأسامي، فنعلمُ أنَّ مدركَ ذلك إنّما هُو التواترُ القاطعُ، ومَا لم يكن معلومًا لنا ولا تواترَ فيه فطريقُ تحصيلِ الظنِّ به إنّما هُو إخبارُ الآحادِ، ولعلَّ الأكثرَ إنّما هُو الأوّلُ»(٣).

مِن هنا نعلمُ أنَّ ثمّةَ طريقَيْنِ لِنَقْلِ اللُّغةِ عند الأصوليين، هُمَا: التواترُ، أو الآحادُ؛ فالألفاظُ اللّغويّةُ المشهورةُ، التي لا تقبلُ التشكيكَ فيها، فإنَّ طريقَها تواترُ جماعةٍ في نقلها عن جمعٍ موثوقٍ بعربيّتهم، يستحيلُ تَوَاطؤهم جميعًا على الكذب. وقد تحدّثَ عنه الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) في (الرسالة)، وأسماهُ (عِلْمَ العَامّةِ)، قَالَ: «وهذا الصِّنفُ كلُّه مِن العِلْمِ موجودٌ نصًّا في كتابِ الله، وموجودًا (كذا) عامًّا عند أهلِ الإسلامِ، ينقلُه عَوامُّهم

١- التواترُ في عُرفِ الأصوليين وغيرهم هو ما يرويه جماعةٌ لا يقعُ التواطؤ على الكذبِ مِن مثلِهم، إلى أنْ ينتهي إلى المخبرِ عنه، ويكونُ في الأصلِ عَنْ مشاهدةٍ أو سماعٍ، لا عن اجتهادٍ، ويُوجَب العملُ بمقتضاه. انظر: متن الورقات للجويني، ص١٥.

٢- ويُسمّى (خبر الواحد) أيضًا، وهو مَا انفردَ به واحدٌ أو اثنان، أو جماعةٌ ممّن لم يبلغوا حدَّ التواترِ، ويُفيد الظنَّ. انظر: اللمع في أصول الفقه للشيرازي، ص١٥٣ وما بعدها.

٣- الإحكام في أصول الأحكام، ج١/١٠٧؛ وانظر أيضًا: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني، ج١/٢٨٦.

عَن مَّنْ مَضَىٰ مِن عَوامِّهم، يحكونَهُ عَنْ رسـولِ الله، ولا يَتَنـازعُونَ في حِكَايتِـه ولا وُجوبِـه عليهم»[1].

أمَّا الألفاظُ الغَرِيبةُ التي لم تلقَ مِن الشُّيوع مَا لقيَتْه الألفاظُ المنقولةُ بالتواتر فهي ألفاظٌ وصلت إلينا عَنْ طريقِ الآحادِ مِن النَّقَلةِ الذين لم يبلغوا حدَّ التواترِ؛ ولذلك أطلـقَ عليهـا الشافعيُّ (علمَ الخاصّةِ)، ويقصدُ بِه «مَا ينوبُ العبادَ مِن فروعِ الفرائضِ، وما يَخَصُّ به مِـن الأحكامِ وغيرِها، ممّا ليس فيه نصُّ كتابٍ، ولا في أكثرِه نصُّ سُنّةٍ، وإنْ كانـت في شيءٍ منـه سُنّـة فإنّما هي من أخبارِ الخاصّة، لا أخبارِ العامّةِ، وما كانَ منه يحتمـلُ التأويـلَ ويُسـتدركُ قياسًا»[2].

وقد أثارَ الأصوليّون المتأخِّرونَ حولَ كُلٍّ مِن الطريقَيْنِ: التَّواترِ، والآحَادِ إشـكاليّاتٍ عدّةً.

أمّا الإشْكَاليّاتُ الكائنةُ في النّقْلِ المُتَواتِرِ فهي تتمثّلُ في:

(أ) مَبْلَغ التواترِ: اختلفت آراءُ الأصوليّينَ حولَ عَددِ النَّقَلةِ التي يَصِلُ بهم النَّقْلُ مبلغَ التّواترِ، وقد نقلَ أبو البركاتِ الأنباريُّ (ت٥٧٧هـ) عنهم ذَلِكَ الخلافَ بإيجازٍ في الفَصْـلِ الخَامس مِن كتابِه (لُمَع الأدلّةِ في أُصولِ النَّحوِ)[3]. ويُلاحَظُ مِن تلكم الآراء:

١- ما ذهبَ إليه الباقلّانيُّ (ت٤٠٣هـ) ـ فيما نَقَلَهُ عنه الجوينيُّ والغزاليُّ وغيرُهمـا[4] ـ مِن أنَّ قولَ الأربعةِ قاصرٌ عَنِ العَددِ الكَاملِ؛ لأنّه لو كانَ خـبرُ الأربعـةِ يُوجِـبُ العِلْـمَ لمـا

١- الرسالة، ص٣٥٨.

٢- المصدر السابق، ص٣٥٩.

٣- انظر: لمع الأدلة، ص٨٤-٨٥. ونقل ذلك عنه السيوطيُّ في المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج١/ ١١٤.

٤- انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني، ج١/ ٥٧٠؛ والمستصفى مِن علم الأصول للغزالي، ج١/ ٢٥٩. وانظر أيضًا: المحصول في علم الأصول للرازي، ج٤/ ٢٦٠.

احتاجَ القَاضي إلى السُّؤالِ عن عدالتِهم إذا شَهِدُوا عندَه، كما أنّه تشكّكَ في أنَّ إخبارَ الخمسةِ يُوجِبُ العِلْمَ، ولم يَجْزِم بِذَلِكَ.

٢- مَا نقله أبو الحسين محمد ابن الطيب المعتزلي (ت٤٣٦هـ) في كتابِه، عن بعضِ الأصوليين مِن المعتزلة[1] الذين ذهبوا إلى أنّه يُشترط أن يكونوا عشرينَ؛ لقولِه تعالى: ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال، من الآية: ٦٥]؛ مُتعلّلين - أيضًا - بأنَّ اللهَ قد أوجبَ على العشرين الجهادَ، وإنّما خصّهم بالوجوبِ لأنّهم إذا أخبروا عُلِمَ صدقُهم. وقد ردَّ عليهم أبو الحسين قولَهم هذا - رغمَ اتّفاقِه معهم في الاعتزال - بِقَوْلِه: «هذا لا يدلُّ؛ لأنَّ الآيَةَ إنّما تَقْتَضِي وجوبَ صَبْرِهم لمئَتَيْنِ، وليس فيها قصرُ الوجوبِ عليهم. والأُمّةُ - أيضًا - مجمعةٌ على وجوبِ الجهادِ على العشرةِ إذا كان فيهم غنىً»[2].

٣- مَا ذهبَ إليه الإمامُ الجوينيُّ (ت٤٧٨هـ) - ووافقَه الغزالي (ت٥٠٥هـ)[3] - بأنَّ حصولَ التواترِ لا يتوقفُ على حدٍّ محدودٍ وعددٍ معدودٍ، وأنَّ المعيارَ الحقيقيَّ هو ثبوتُ قرائنِ الصِّدْقِ مع ذلك العَددِ، والتي تقضي بِثُبوتِ الخَبرِ والعِلْمِ به، بل إنّه ذهبَ إلى أنَّ التواترَ حَاصلٌ مع خبرِ الواحدِ إذا وُجدت قرائنُ أخرى تدلُّ على صدقِه؛ «فإذا وجدنا رجلًا مرموقًا عظيمَ الشأنِ، معروفًا بالمحافظةِ على رعاية المروءَاتِ، حاسرًا رأسَهُ، شاقًّا

١- نسبَ الرازيُّ في المحصول في علم الأصول، ج٤/ ٢٦٦، هذا الرأيَ إلى أبي الهذيل المعتزلي. وهو: أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله البصريُّ العلّاف، رأسُ المعتزلة في وقتِه. أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، تلميذ واصل بن عطاء. عمّر طويلًا وتجاوزَ التسعين. وتُوفِّي سنة سبعٍ وعشرين ومئتين، وقيل: سنة خمس وثلاثين. راجع ترجمته في: وفيات الأعيان لابن خلّكان، ج٤/ ٢٦٥- ٢٦٧؛ وسير أعلام النبلاء للذهبي، ج١٠/ ٥٤٢-٥٤٣.

٢- المعتمد في أصول الفقه، ج٢/ ٥٦٥. كما أنّه أوردَ في هذا الموضع قولَ مَنْ قالَ إنّه يُشترط أن يكونَ عددُ النقلة سبعين، تعلّقًا بعدد النقباء الذين اختارهم كليمُ الله موسى لمناجاةِ ربّه، وكذا أورد قولَ الآخرين الذين ذهبوا إلى اشتراط أن يكونَ عددُهم كعددِ أهلِ بدرٍ.

٣- انظر: المنخول مِن تعليقات الأصول، ص٢٤٢.

جيبَه حافيًا، وهو يَصِيحُ بالثّبورِ والوَيْلِ، ويذكرُ أنّه أُصِيبَ بوالِدِه أو ولدِه، وشُهدت الجنازةُ، ورُؤيَ الغسّالُ مشمّرًا يدخلُ ويخرجُ ـ فهذه القرائنُ وأمثالُها إذا اقترنت بإخباره تضمّنت العلمَ بصدقِه»[١].

٤- مَا نقلَه السمعانيُّ (ت٤٨٩هـ) في كتابِه (قواطعِ الأدلّة)، ونسبَه إلى أكثرِ الشّافعيّةِ، مِن أنّه لا يجوزُ أنْ يحدثَ التواترُ بأقلَّ مِن خمسةٍ فما زادَ. ثُمَّ أوردَ قولَ أبي سعيدٍ الإِصْطَخْرِي[٢]: «لا يجوزُ أنْ يتواترَ بأقل مِن عشرةٍ، وإنْ جازَ أن يتواترَ بالعشرةِ فما زادَ»، وحُجّتُه في ذلك أنَّ ما دونَ العشرةِ يُعَدُّ جمعَ آحادٍ، «فاختصَّ بخبر الآحادِ، والعشرةُ فما زادَ جَمْعُ الكَثْرةِ»[٣].

لكنَّ جمهورَ الأصوليّين أجمعوا على أنَّ التواترَ غيرُ مُقيّدٍ بعددٍ مُعيّنٍ، وأنَّ المعيارَ الأساسَ ـ مِن وِجْهَة نظرِهم ـ هُوَ أنْ يبلغَ عددُهم مبلغًا يمنعُ في العادةِ تواطؤهم جميعًا على الكذبِ، فإذا حَصَلَ بهم العلمُ الضّروريُّ عَلِمْنَا أنّه متواترٌ، وإلا فلا[٤].

وعلّةُ عدمِ اتفاقِ الأصوليين على عددٍ بعينِه يحصلُ بِه التواترُ ـ كَمَا أَوْضحَهَا السّمعانيُّ (ت٤٨٩هـ) ـ أنَّ ذلك «أنفى للرِّيبةِ، وأبعدُ مِنَ التصنُّعِ؛ لأنّه قد ينتفي الارتيابُ عَنْ عددٍ

١- البرهان في أصول الفقه، ج١/ ٥٧٦.

٢- نسبةٌ إلى (إِصْطَخر) مِن بلادِ فارس، وهو: أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد الإصطخري. أحدُ أئمة الشافعية وفقهائها، وله فيه عدّة مؤلّفاتٍ. وُلِدَ سنة أربع وأربعين ومئتينِ، وتولّى قضاء قُمّ وغيرها مِن المناصب. تُوفّي في شعبان سنة ثمانٍ وعشرين وثلاث مئة. راجع ترجمته في: وفيات الأعيان لابن خلكان، ج٢/ ٧٤-٧٥؛ وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج٣/ ٢٣٠- ٢٥٣.

٣- قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج٢/ ٢٣٨-٢٣٩.

٤- انظر: المستصفى مِن علم الأصول للغزالي، ج١/ ٢٥٩-٢٦٠؛ والمحصول في علم الأصول للرازي، ج٤/ ٢٦٥؛ والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج٢/ ٣٧. وانظر أيضًا: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني، ج١/ ٢٤٤.

ويثبتُ بهم التواترُ، ولا ينتفي عن عددٍ هو أكثر فلا يثبتُ بهم التواترُ. وهذا لأنَّ مَا يدلُّ عليه شواهدُ الأحوالِ مختلفٌ، فامتنعَ حصرُ عددِه، وليس فيه نصٌّ مشروعٌ»[1].

(ب) شُروطُ التواترِ: اشترطَ عُلماءُ أصول الفقهِ شروطًا يجبُ توافرُها لقبول النَّقلِ، يرجعُ بعضُها إلى الجماعةِ المُخْبِرة بهذا النقل، والبعضُ الآخر راجعٌ إلى السامعين والمتلقّين له:

فأمَّا التي هي راجعةٌ إلى الجماعةِ المخبِرة فتتمثل في:

١- أنْ يكونوا عالمين بمَا أخبروا به غيرَ مُجازفين، فلو كانوا ظانّين ذلك لم يُفِد القطعَ: وقد اشترطَ هذا الشرط جماعةٌ مِن الأصوليين، منهم: الإمامُ الباقلّاني (ت٤٠٣هـ) ـ فيما نقلَه عنه الزركشيُّ وغيرُه[2] ـ والغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) في (المستصفى مِن علم الأصول)[3]، والآمديُّ (ت٦٣١هـ) في (الإحكام في أصول الأحكام)[4].

ولم يعتبره البعضُ الآخرُ مِن الأصوليين شرطًا ضروريًّا مُحتاجًا إليه، بل ذهبَ بعضُهم إلى أنَّ هذا الشرطَ لا يليقُ في ذلكَ بأصولِ الفقه[5]؛ لأنّه إنْ أُريدَ به علمُ جميعِهم فباطلٌ، لأنّه قد لا يكونُ جميعُهم كذلك؛ حيث إنّه مِن الممكن أنْ يكونوا ظانّين أو مُقلّدين لغيرِهم. وأمَّا إذا كان المقصودُ به عِلْمَ البَعْضِ دونَ الكُل فلا حاجةَ إلى اشتراطِه ابتداءً؛ لأنّه مفهومٌ مِن الشروطِ الأخرى[6].

١- قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج٢/ ٢٣٧. وانظر أيضًا إجابة الغزالي في المستصفى، ج١/ ٢٦٠، عن إشكاليّة حصول العلم بالتواتر رغمَ عدم العلمِ بالعددِ الواجبِ لحصولِه.

٢- انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، ج٤/ ٢٣١؛ وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني، ج١/ ٢٤٣.

٣- انظر: ج١/ ٢٥٤.

٤- انظر: ج٢/ ٣٥.

٥- انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين المعتزلي، ج٢/ ٥٦١.

٦- تزعّمَ هذا القولَ ابنُ الحاجبِ في مختصر منتهى السُّول والأمل، ج١/ ٥٢٦. وتبعَه في ذلك شُرّاحُ المختصر، كالأصفهاني في بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج١/ ٦٤٩؛ والإيجي في شرح مختصر المنتهى الأصولي، ج٢/ ٤٠٨.

وقد أثارَ الفخرُ الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) قضيّةً شائكةً حولَ مسألةِ اختلاف الجماعةِ على ألفاظِ اللُّغةِ المختلفةِ، وعدم القطعِ أو اليقينِ بأيٍّ مِن معانيها. فقد ذهبَ إلى أنَّ الناسَ مختلفون في معاني كثيرٍ مِن الألفاظ المشتهرةِ على الألسنة، كألفاظ: (الله)، و(الإيمان والكفر)، و(الصلاة)، كما اختلفوا في صيغِ الأوامرِ والنواهي، وصيغِ العمومِ، وغير ذلك مِن الاستخدامات الشهيرةِ لِلُّغةِ.

فتناول ـ على سبيل التفصيل ـ لفظة (الله) ـ تعالى ـ وما دار حولها مِن الاختلافاتِ، فذكرَ أنَّ «بعضَهم زعمَ أنّها ليست عربيّةً بل سُريانيّة، والذين جعلوهَا عربيّةً اختلفوا في أنّها مِن الأسماءِ المُشتقّةِ، أو الموضوعة. والقائلون بالاشتقاقِ اختلفوا اختلافًا شديدًا، وكذا القائلون بكونِه موضوعًا: اختلفوا ـ أيضًا ـ اختلافًا كبيرًا. ومَن تأمّلَ أدلّتَهم في تعيينِ مدلولِ هذه اللفظةِ عَلِمَ أنّها متعارضةٌ، وأنَّ شيئًا منها لا يُفيدُ الظنَّ الغالبَ، فضلًا عَنِ اليقينِ.... وإذا كانَ الحالُ في هذه الألفاظِ التي هي أشهرُ الألفاظِ، والحاجةُ إلى استعمالِها ماسّةٌ جدًّا كذلك، فما ظنُّكَ بسائرِ الألفاظِ؟!»[1].

ويخرجُ الرازيُّ مِن هذا الحديثِ بنتيجةٍ مفادُها أنّه «إذا كان كذلك ظهرَ أنَّ دعوى التواترِ في اللُّغةِ والنحوِ مُتعذّرةٌ»[2].

والواقعُ أنَّ اختلافَ الجماعةِ الناقلةِ لِلُّغةِ حولَ معاني بعضِ الألفاظِ اللُّغويةِ واشتقاقاتِها لا يعدو عَنْ كونِه رأيًا خاصًّا بها، ولا يؤثّرُ ذلك مطلقًا في تواتر معاني هذه الألفاظِ على سبيلِ الإجمالِ، فضلًا عَنْ أنَّ البحثَ في اشتقاقاتِ هذه الألفاظِ وبعضِ الصِّيَغِ إنّما محلُّه النظرُ والاستدلالُ، ولا علاقةَ له بالتواترِ. وهذا مَا قرّره شهابُ الدينِ القرافيُّ (ت٦٨٤هـ) في تعليقِه على كلامِ الرازيِّ، حيثُ قالَ: «وأمّا كونُ اللفظِ مُشتقًّا مِن كذا أو

١- المحصول في علم أصول الفقه، ج١/ ٢٠٤-٢٠٥.

٢- المصدر السابق، ج١/ ٢٠٥.

مِن كذا فهذا أمرٌ نظريٌّ لا مدخلَ للتواترِ فيه، وكذلك كونُ الأمرِ موضوعًا للوجوبِ، إنّما يُدرك بدقائقِ النظرِ في تصاريفِ الاستعمالاتِ لا مدخلَ للتواترِ فيه. وإذا كانَ الخلافُ في غيرِ موطنِ التواترِ [فإنّه] لا يقدحُ في وجودِ التواترِ، ولا في كونِه مفيدًا للعلمِ»(١).

٢-أنْ يكونَ علمُهم عَنْ ضرورةٍ، إمّا بعلمِ الحسِّ مِن مُشاهدةٍ أو سماعٍ، أو بأخبارٍ متواترةٍ، فإنْ وصلَ إليهم بخبرِ الواحدِ لم يصحّ منهم التواترُ؛ لأنَّ مَا لا يكونُ كذلك يحتملُ دخول الغلطِ فيه، فلا يحصلُ به العلمُ(٢).

٣- أنْ يبلغَ عددُهم مبلغًا يمنعُ في العادةِ تواطؤَهم على الكذب. وسبق أنْ تمّت الإشارةُ إلى اختلافِهم في ذلك العددِ، وأنَّ رأي الجمهورِ مجمعٌ على أنَّ ذلك غير مُقيَّدٍ بعددٍ بعينِه، وإنّما العبرةُ حصولُ العلمِ الضروريِّ به، فإذا حصلَ ذلك عُلِمَ أنّه متواترٌ،وإلا فلا.

٤- أنْ يستويَ طرفَا الخبرِ ووسطُه في هذه الشروطِ؛ لأنَّ خبرَ أهلِ كُلِّ عصرٍ مستقلٌّ بنفسِه، فكانت هذه الشروطُ معتبرةً فيه: والمرادُ بالطَّرَفَيْنِ هُنا: الطبقةُ الأولى، والطبقة الأخيرةُ، والوسطُ هُو كلُّ مَا بينهما مِن نقلةٍ. والمقصودُ: توافرُ شروطِ التواترِ - سالفةِ الذِّكْرِ - في جميع طبقاتِ المُخبِرين: الأولى والأخيرة ومَا بينهما؛ حيثُ يبلغُ عددُهم في كل طبقةٍ مبلغًا يستحيلُ معه التواطؤُ على الكذبِ، وأنْ يكونَ علمُهم عَنْ ضرورةٍ، مُستندًا إلى الحسِّ والمُشاهدةِ(٣).

١- نفائس الأصول في شرح المحصول، ج٢/ ٥٢٤.

٢- انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين المعتزلي، ج٢/ ٥٦١؛ وقواطع الأدلة للسمعاني، ج٢/ ٢٣٦؛ والمستصفى مِن علم الأصول، ج١/ ٢٥٤؛ والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج٢/ ٣٥؛ والبحر المحيط للزركشي، ج٤/ ٢٣١.

٣- انظر: قواطع الأدلّة للسمعاني، ج٢/ ٢٣٦؛ والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج٢/ ٣٥؛ ومختصر منتهى السُّول والأمل لابن الحاجب، ج١/ ٥٢٦.

وقد اشترطَ الأصوليُّون توافرَ هذه الشروطِ في كُل طبقةٍ مِن طبقاتِ النَّقلِ علىٰ حدةٍ، وإذا لم تتحقق في أيٍّ منها فإنّه لا يتحقّقُ التواترُ؛ ومِن ثَمَّ لا يَصِحُّ العِلْمُ بصدقِهم. قالَ حُجّةُ الإسلامِ الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ): «فإذا نقلَ الخَلَفُ عَنِ السَّلفِ، وتَوَالَتِ الأَعْصَارُ، ولم تَكُن الشروطُ قائمةً في كُل عصرٍ، لم يحصل العلمُ بصدقِهم؛ لأنَّ خبرَ أهلِ كُل عصرٍ خبرٌ مستقلٌّ بنفسِه، فلا بُدَّ فيه مِنَ الشُّروطِ»[1].

وقد أثارَ فخرُ الدينِ الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) إشكاليّةً جديدةً حولَ اشتراطِ هذا الشرطِ في حُفّاظَ اللُّغةِ والنَّحوِ والتَّصريفِ، وتعذُّرِ العِلْمِ بِهِ في الأزمنةِ القَديمةِ[2]. فقد رأىٰ أنَّ العِلْمَ بحصولِ شرائطِ التواترِ ـ سَالفةِ الذِّكْرِ ـ قد يكونُ ممكنًا للأصوليِّ في زمانِه هذا، لكنّه مُتعذّرٌ في سَائرِ الأزمنةِ الأخرىٰ!!

وقد تكفّلَ الرازيُّ بالردِّ علىٰ مَنْ قالَ: إن معرفةَ ذلك ممكنةٌ عَنْ طريقِ «أنَّ الذين شاهدناهم أخبرونا: أنَّ الذين أخبروهم بهذه اللُّغاتِ كانوا موصوفين بالصفاتِ المعتبرةِ في التواترِ، وأنَّ الذين أخبروا مَنْ أخبرَهم كانوا كذلك»، فرأىٰ أنَّ ذلك غيرُ صحيحٍ؛ «لأنَّ كلَّ واحدٍ منَّا حينَ سَمِعَ لُغةً مخصوصةً مِن إنسانٍ، فإنّه لم يسمعْ منه أنّه سَمِعَ مِن أهلِ التواترِ، وأنَّ الذين أسمعوا كُلَّ واحدٍ مِن مُسْمِعيهِ سَمِعُوها ـ أيضًا ـ مِن أهلِ التواترِ»[3].

كذلك تكفّلَ علىٰ مَنْ قالَ بتوافرِ التواترِ في اللُّغةِ؛ لأنَّ هذه الألفاظَ لو لم تكن موضوعةً لهذه المعاني، ثُمَّ وضعَها واضعٌ لهذه المعاني، لاشتهرَ ذلك ولَعُرِفَ؛ ومِن ثَمَّ فإنَّ ذلكَ ممَّا تتوفّرُ الدَّواعي علىٰ نَقْلِه. فرأىٰ أنَّ ذلك منتقضٌ ـ أيضًا ـ لثلاثةِ أسباب، هي:

أ- أنَّ ذلك الاشتهارَ إنما يكونُ في الأمورِ العظيمةِ، ووَضْعُ اللفظةِ المُعيّنةِ بإزاءِ معنىً مُعيّنٍ ليسَ مِن الأمورِ العظيمةِ التي يجبُ اشتهارُها.

١- المستصفىٰ مِن علم الأصول، ج١/ ٢٥٤.

٢- انظر: المحصول في علم أصول الفقه، ج١/ ٢٠٦- ٢٠٩.

٣- المصدر السابق، ج١/ ٢٠٧.

ب- أنَّ ذلكَ منتقضٌ بما نراهُ مِن أنَّ أكثرَ العربِ - في زمانِه - يتكلّمون بألفاظٍ مُختلّةٍ وإعراباتٍ فاسدةٍ، ولا يُعْلَمُ يقينًا واضعُ تلك الألفاظِ المُختلّة، ولا زمانُ وضعِها.

ج- أنَّ ذلك منتقضٌ - أيضًا - بالألفاظِ العُرفيّة، وهي التي نُقِلت مِن معناها الأصلي الذي وُضِعت له لتُستعمل بمعانٍ أخرىٰ، فلا يُعلم تحديدًا المُغيِّرُ والناقلُ لها، كما لا يُعلم زمانُ التغييرِ.

لكنّه يرتضي بعد ذَلِكَ القَوْلَ بأنّنا نعلمُ قطعًا استحالةَ كونِ هذه اللُّغاتِ بأسرها منقولةً علىٰ سبيلِ الكذبِ، وأنَّ بها مَا نُقِلَ صدقًا، كما أنَّ بها مَا نُقِلَ كذبًا[1].

أمّا الشروطُ التي اشترطَها الأصوليُّون في السّامعينَ والمُتلقّين للنّقْلِ المتواترِ، فهي تتمثلُ في:

١- أنْ يكونَ السَّامعُ للخبرِ مِن أهْلِ العِلْمِ: إذْ يستحيلُ حصولُ العلمِ مِن غيرِ مُتأهّلٍ له.

٢- أنْ يكونَ غيرَ عالمٍ بمدلولِه ضرورةً، وإلا كانَ هذا التواترُ مِن قَبيلِ تحصيلِ الحاصلِ.

٣- أنْ يكونَ السامعُ خاليًا ومُنفكًّا عَنِ اعتقادِ مَا يُخالِفُ ذلكَ الخبرَ، لشبهةِ تقليدٍ أو دليلٍ مُخالفٍ[2].

وأمّا <u>نقلُ الآحادِ</u> ونقصدُ به «مَا تفرّدَ بنقلِه بعضُ أهلِ اللُّغةِ ، ولم يوجد فيها شرطُ التواترِ»[3]، فقد دارتْ حولَه إشكالياتٌ كثيرةٌ في بيئةِ الأصوليين، لعلَّ أبرزها:

١- المحصول في علم أصول الفقه للرازي، ج١/ ٢٠٩.

٢- انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج٢/ ٣٥؛ والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، ج٢/ ٣١٧؛ والبحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، ج٤/ ٢٣٧.

٣- لمع الأدلة في أصول النحو للأنباري، ص٨٤.

(أ) حُجّية نقلِ الآحادِ وإفادته العلمَ: اختلفت آراءُ علماءِ أُصول الفقه في حُجّية الآحادِ والأخذِ به، وقد أجملَ أبو البركات الأنباري (ت٥٧٧هـ) هذا الخلافَ ـ فيما نقلَهُ عنهم ـ بقولِه: «واختلفوا في إفادتِه: فذهبَ الأكثرون إلى أنّه يُفيدُ الظّنَّ، وزعمَ بعضُهم أنّه يفيدُ العِلْمَ، وليسَ بصحيحٍ لتطرُّقِ الاحتمالِ فيه. وزعمَ بعضُهم أنّه إن اتّصلت به القرائنُ أفادَ العلمَ ضرورةً كخبرِ التواترِ، لوجودِ القرائنِ؛ إذ لو رأينا مَنْ يُعرف بالوقارِ حافيًا حاسرًا باكيًا خلفَ جنازةٍ، يقول: «فقدتُ حميمًا» علمنا صدقَه ضرورةً»[1].

ومِن خلال الاطلاعِ على الآراءِ المُختلفةِ للأصوليين حولَ خبرِ الواحدِ العَدْلِ، هل يُفيدُ العلمَ أمْ لا؟ فإنّه يمكنُ ردُّ ذلك كُلِّه إلى ثلاثةِ أقوال[2]، هي:

القولُ الأوّل: إنّه يُفيدُ العِلْمَ مُطلقًا، وإنْ لم تتوافر فيه القرائنُ: وبه قالَ ابنُ حزمٍ (ت٤٥٦هـ) وجمهورُ الظاهريّة، وحكاهُ في (الإحكامِ في أصول الأحكام)[3] عَنْ جماعةٍ، كالحارث بن أسد المُحاسبيّ (ت٢٤٣هـ)[4]، والحسينِ بن عليٍّ الكرابيسيّ (ت٢٤٥هـ)

١- لمع الأدلة في أصول النحو، ص٨٤.

٢- اكتفى الباحثُ هنا بذكرِ مَا ذهبَ إليه كلُّ فريقٍ، ولم يخض في تفصيلِ الأدلة التي استندَ إليها معظمُهم للتدليل بها على قولِه الذي قالَ به، ولمعرفة تفصيل ذلك يُنظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين المعتزلي، ج٢/ ٥٦٦ وما بعدها؛ والتبصرة في أصول الفقه للشيرازي، ص٢٩٨؛ والمحصول في أصول الفقه للرازي، ج٤/ ٣٥٣ وما بعدها، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج٢/ ٤٣ وما بعدها.

٣- انظر: ج١/ ١١٩.

٤- هو: أبو عبد الله الحارث بن أسد البغدادي المُحاسبي، شيخُ الصوفيّة، وصاحبُ التصانيف الزُّهدية، كان عالمًا بالأصول والديانات، وله تصانيفُ في الردِّ على المعتزلة والرافضة وغيرهما. تُوفّي ببغداد سنة ثلاثٍ وأربعين ومئتين. راجع ترجمته تفصيلًا في: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ج٩/ ١٠٤ - ١١٠؛ وسير أعلام النبلاء للذهبي، ج١٢/ ١١٠ - ١١٢.

تلميذ الشافعيِّ[١].

القولُ الثّاني: إنّه لا يفيدُ العِلْمَ مُطلقًا، وإنْ توافرت فيه القرائنُ، بل أقْصَىٰ مَا يُمكن أنْ يُقَالَ فيه إنّه يُفِيدُ الظنَّ لا اليقينَ: وهو رأيُ الجمهورِ؛ فقد ذكرَ ابنُ حزمٍ (ت٤٥٦هـ) أنّه رأيُ الحَنفيّة والشَّافعيّة وجمهورِ المالكيّةِ وجميعِ المعتزلةِ والخوارجِ[٢]. ومِمّن قالَ بهذا القول: أبو الحسينِ المعتزلي (ت٤٣٦هـ) في (المعتمد في أصول الفقه)[٣]، وأكّد ـ أيضًا ـ علىٰ أنّه رأيُ جمهورِ الفقهاءِ والمتكلّمين، والشيرازيُّ (ت٤٧٦هـ) في (التبصرة في أصول الفقه)، وقد عَنْونَ المسألةَ بـ (أخبار الآحادِ لا تُوجبُ العِلمَ)[٤]. كما نقلَ الزركشيُّ (ت٧٩٤هـ) في (البحرِ المحيط في أصول الفقه) عَنْ بعضِ الحنابلةِ أنّ اللُّغَةَ لا تثبتُ بالآحادِ[٥].

القولُ الثالثُ: إنّه يُفيدُ العلمَ إذا توافرت فيه قرينة: وهذا مَا قالَ به عَددٌ كبيرٌ ـ أيضًا ـ مِنَ الأصوليين؛ فنسبَه الشيرازيُّ (ت٤٧٦هـ) في (التبصرةِ في أصول الفقه)[٦]، إلىٰ أبي إسحاق النظَّام (ت٢٣١هـ)[٧]. كما قالَ به الجوينيُّ (ت٤٧٨هـ) في (البرهان في أصول

١- هو: أبو عليّ الحسين بن علي بن يزيد الكرابيسيُّ، فقيه بغداد. سمعَ جماعةً، منهم: محمد بن إدريس الشافعيّ، وإسحاق بن يوسف الأزرق، وله تصانيف كثيرةٌ في الفقه والأصول. تكلّمَ فيه الإمام أحمد بن حنبل لقولِه: «لفظي بالقرآن مخلوق»، فتركوه. مات سنة خمس وأربعين ومئتين، وقيل: سنة ثمانٍ وأربعين. راجع ترجمته تفصيلًا في: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ج٨/ ٦١١- ٦١٥؛ وسير أعلام النبلاء للذهبي، ج١٢/ ٧٩-٨٢.

٢- انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج١/ ١١٩.

٣- انظر: ج٢/ ٥٦٧.

٤- انظر: التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ، ص٢٩٧.

٥- انظر: ج٢/ ٢١.

٦- انظر: ص٢٩٨.

٧- هو: أبو إسحاق إبراهيم بن سَيّار بن هانئ البصريّ، مولىٰ آل الحارث بن عبّاد الضُّبعي. قَدِمَ بغدادَ وكان أحدَ فُرسان أهلِ النَّظرِ، ورأسًا مِن رءوس المعتزلة، وله في ذلك تصانيف عدّة. مات سنة إحدىٰ وثلاثين ومئتين، وذهبَ الذهبيُّ إلىٰ أنّه مات سنة بضعٍ وعشرين ومئتين. راجع ترجمته تفصيلًا في: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ج٦/ ٦٢٣-٦٢٥؛ وسير أعلام النبلاء للذهبي، ج١٠/ ٥٤١-٥٤٢.

الفقه)[١]، وقَبِلَه الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) في (المستصفى مِن علم الأصول) ولم يجزمْ به قطعًا؛ حيثُ قال: «أمَّا إذا اجتمعت قرائنُ فلا يبعدُ أنْ تبلغَ القرائنُ مبلغًا لا يبقى بينَها وبين إثارةِ العِلْمِ إلا قرينةٌ واحدةٌ، ويقومُ إخبارُ الواحدِ مقامَ تلك القرينةِ. **فهذا مما لا يُعرف استحالتُه، ولا يُقطع بوقوعِه**؛ فإنَّ وقوعَه إنّما يُعلم بالتجربةِ، ونحنُ لم نُجرّبْهُ»[٢].

(ب) شروطُ نقلِ اللُّغةِ عَنْ طريقِ الآحاد: اتفقَ جمهورُ الأصوليينَ ـ كما سبقَ ـ على أنَّ نقلَ الآحادِ لِلُّغةِ مُفيدٌ للظنِّ، كما ذهبَ البعضُ إلى إفادتِه العلمَ اليقينيَّ إذا اتّصلت به القرائنُ. لكنّهم قيّدوا نقلَ اللُّغَةِ بالآحادِ بشروطٍ ينبغي توافرُها، وإلا فلا يصحُّ النَّقلُ، وهي:

أ- ثبوتُ ذلك عَنِ العربِ بنقلٍ صحيحٍ بوجوبِ العملِ.

ب- عدالةُ الناقلين كما يُعتبر عدالتُهم في الشرعيّاتِ[٣].

ج- أنْ يكونَ النقلُ عمّن قولُه حُجّةٌ في أصلِ اللُّغةِ، كالعربِ العاربةِ مثل قحطان ومعدّ وعدنان: فأمَّا إذا نقلوا عمّنْ بعدَهم بعد فسادِ لسانِهم واختلافِ المولّدين فلا[٤].

١- انظر: ج١/ ٥٧٦.

٢- المستصفى مِن علم الأصول، ج١/٢٥٨. وكذا قالَ بهذا الرأيِ كلٌّ مِن: ابن برهان في (الوصول إلى الأصول)، ج٢/ ١٥٠؛ وابن الحاجب في (مختصر منتهى السول والأمل)، ج١/ ٥٣٤؛ والآمدي في (الإحكام في أصول الأحكام)، ج٢/ ٤٤.

٣- اشترطَ ذلك الشرطَ ـ أيضًا ـ أبو البركات الأنباري في الفصل السادس مِن كتابِه (لمع الأدلة في أصول النحو)، ص٨٥، وقد عنونه بـ (في شرط نقل الآحاد)، وعلل ضرورة أنْ يكونَ ناقلُ اللغةِ عدلًا كما يُشترط ذلك في ناقل الحديثِ النبويّ، بقولِه: «لأنَّ بها [أي: باللغة] معرفةَ تفسيره وتأويلِه، فاشترطَ في نقلِها مَا اشترطَ في نقلِه، وإنْ لم تكن في الفضيلةِ مِن شكلِه».

٤- غير أنَّ علماءَ اللغةِ وأصول النّحوِ جوّزوا نقلَ المعاني عَنِ المُولّدين دونَ اللُّغةِ والألفاظِ. فقد ذكر ابنُ جنّي في (الخصائص)، ج١/ ٢٤ أنَّ «المعاني يتناهبُها المولّدون كما يتناهبها المتقدّمون»؛ ومِن ثَمَّ فقد جازَ للمبرّد أن يستشهد بأشعارِ المولّدين في كتابه (الاشتقاق)؛ لأنَّ «غرضَه فيه معناهُ دونَ لفظِه».

د- أنْ يكونَ الناقلُ قد سمعَ منهم عَنْ مُشاهدةٍ وحسٍّ، وأمَّا بغيرِه فلا يثبتُ.

هـ- أنْ يُسْمَعَ مِن الناقل حسًّا أيضًا[1].

(ج) إقامةُ مَصَادرِ التَّشْرِيعِ على اللُّغة، وفيها الآحادُ التي تُفيد الظنّ: وهي إشكاليّةٌ عرضَها الفخرُ الرازيُّ (ت٦٠٦هـ)؛ حيثُ قرّرَ أنَّ روايةَ الآحادِ إنْ توافرت فيها الشروطُ المطلوبةُ، فإنّها لا تعدو عَنْ إفادةِ الظنِّ، ومعرفةُ القرآنِ والأخبارِ مبنيّةٌ بطبيعةِ الحالِ على معرفةِ اللُّغةِ، والمبنيُّ على المظنونِ مظنونٌ مثلُه، فوجبَ حينئذٍ أنْ لا يحصلَ القطعُ بشيءٍ مِن مدلولاتِ القرآن والأخبارِ، وذلك مخالفٌ للإجماع[2].

وأجابَ الرازيُّ عَنْ ذلكَ بأنَّ أكثرَ ألفاظِ القرآنِ ونحوِه وتصريفِه وصلَت إلينا عَنْ طريقِ النَّقلِ المُتواترِ، التي تقومُ الحُجّةُ به. وأمَّا ما وصلَ إلينا منها عَنْ طريقِ الآحادِ فهو قليلٌ جدًّا، فـ «لا نتمسّك به في المسائل القطعيّة، ونتمسّكُ به في الظّنّيّاتِ، ونُثْبِتُ وجوبَ العملِ بالظنِّ بالإجماعِ، ونثبتُ الإجماعَ بآيةٍ واردةٍ بلغاتٍ معلومةٍ لا مظنونةٍ، وبهذا الطريقِ يَزُولُ الإشكالُ»[3].

(د) عدمُ بحثِ الأصوليين عَنْ أحوالِ رُواةِ اللُّغاتِ والنَّحوِ جرحًا وتعديلًا: وهي شبهةٌ جديدةٌ أثارَها الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) ـ أيضًا ـ في نهايةِ حديثِه عَن طرقِ معرفةِ اللُّغةِ، وقد تعجّبَ مِن غفلةِ الأصوليين عَنْ البحثِ في أحوال رُواةِ اللُّغةِ جرحًا وتعديلًا، مع اهتمامِهم برُواةِ الأخبارِ ونَقَلَتِها. يقول: «والعجبُ مِن الأصوليين أنّهم أقاموا الدلالةَ على أنَّ خبرَ الواحدِ حُجّةٌ في الشّرعِ، ولم يقيموا الدلالةَ على ذلكَ في اللُّغةِ، وكانَ هذا أَوْلَى؛ لأنَّ

١- انظر: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، ج٢/ ٢٢. وقد نقله المؤلِّفُ عن أبي الفضل بن عبدان في كتابِه (شرائط الأحكام)، وذكر أنَّ الجيليَّ قد تَبِعَه في (الإعجاز). وقد نقلَ السيوطيُّ هذا كلَّه عَنِ الزركشيّ، في كتابه (المزهر في علومِ اللُّغةِ وأنواعها)، ج١/ ٥٨.

٢- انظر: المحصول في علم أصول الفقه، ج١/ ٢٠٩- ٢١٠.

٣- المصدر السابق، ج١/ ٢١٧.

إثباتَ اللُّغةِ كالأصلِ للتمسُّكِ بخبرِ الواحد... فكانَ مِن الواجبِ عليهم أنْ يبحثوا عَنْ أحوالِ رُواةِ اللُّغاتِ والنحوِ، وأنْ يتفحّصوا عَنْ أسبابِ جَرْحِهم وتعديلِهم كما فعلوا في رواةِ الأخبارِ، لكنّهم تركوا ذلكَ بالكُلّية مَع شدّةِ الحاجةِ إليه»[1].

والحقيقة أنَّ كلامَ الرازيِّ هذا مردودٌ عليه لأمورٍ كثيرةٍ، هي:

١ - لم يهمل الأصوليّون - كما ادّعى الرازيُّ - خبرَ الواحدِ الحُجّة في اللُّغةِ، في حينِ أخذوا به في الشرعِ؛ فإنّهم قد اعتبروا أنَّ الدليلَ الدالَّ على أنَّ خبرَ الواحدِ حجّةٌ في الشرعِ يمكنُ التمسُّكُ به في اللغةِ أيضًا، شريطةَ أنْ تتوافرَ فيه الشروطُ المعتبرةُ في خبرِ الآحادِ[2].

٢ - ليسَ مِن مَهمّة الأصوليِّ البحثُ عَنْ أحوالِ الرُّواةِ والنَّقَلَةِ بصفةٍ عامّة، فإنَّ لكلِّ فنٍّ رجالَه الذين يبحثون عَنْ سلسلة الرُّواة التي نقلت إليهم هذا الفنَّ، وعَنْ أحوالِهم: مِن جرحٍ أو تعديل. ومع ذلك فإنَّ عُلَماءَ اللُّغةِ والأخبارِ لم يهملوا - كما زعمَ الرازيُّ - ذكرَ رجالاتِهم، ولا الكشفَ عَنْ أحوالِهم المختلفةِ، وهذا مَا أكّدَه عُلماءُ اللُّغةِ أنفسُهم، كَمَا نصَّ على ذلك الجلالُ السيوطيُّ في (**المزهر في علوم اللغة وأنواعها**)[3].

٣ - إذا تمَّ التسليمُ بأنَّ عُلَماءَ الرّجالِ والأخبارِ قد أهملوا البحثَ عَنْ أحوالِ نقلةِ اللُّغةِ والنَّحوِ، فذلك راجعٌ إلى غِيَابِ دواعي الكذبِ فيها، بينما هي متوفّرةٌ فيما نُقِلَ عَنْ رسولِ الله ﷺ؛ ومِن ثَمَّ فإنّهم قد صَرفُوا عنايتَهم للتحرُّرِ عَنْ ذلكَ الكذبِ، لخطورةِ مَا قد يترتّبُ عليه مِن أحكامٍ وتشريعاتٍ[4].

---

١ - المحصول في علم أصول الفقه، ج١/ ٢١٢.

٢ - انظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطيّ، ج١/ ١١٩.

٣ - قال في: ج١/ ١٢٠: «بل الجوابُ الحقُّ عن هذا: أنَّ أهل اللُّغةِ والأخبارِ لم يهملوا البحثَ عَنْ أحوال اللُّغاتِ ورُواتِها جرحًا وتعديلًا؛ بل فحصوا عن ذلك وبيّنوه، كما بيّنوا ذلك في رُواةِ الأخبار. ومَنْ طالعَ الكتبَ المؤلَّفةَ في طبقاتِ اللُّغويين والنُّحاة وأخبارهم وجدَ ذلك».

٤ - انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي، ج٢/ ٥٢٧ - ٥٣٠.

(٢) إشكاليَّةُ إثباتِ اللُّغةِ عَنْ طريقِ القِيَاس:

اختلفت آراءُ الأصوليين حولَ إثباتِ الأسامي اللُّغويّةِ عَنْ طريقِ القِياس بين المجيزِ والمانعِ، ولِكُل فريقٍ حُجّتُه التي يستندُ إليها، كما أنّ لِكُل رأيٍ أتباعَه وأعلامَه الذين نادوا به، ونُقِلَ عنهم ذلك.

لكنَّ اللافتَ للانتباه اهتمامُهم بالحديثِ عَنْ هذا الجانبِ طويلًا في مُؤلَّفاتِهم، وإن اختلفت آراؤهم فيه بين المجيزِ والمانع، أو تنوّعت مواضعُ الحديثِ عنه في الكُتبِ الأصوليّة[1].

ولعلَّ هذا يُفسِّره ـ كما تمّت الإشارة ـ أنَّ إثباتَ القياسِ اللُّغويِّ يكفي الأصوليَّ مئونةَ البحثِ عَنِ القياسِ الشرعيِّ في كثيرٍ مِن الأحكام؛ فإنَّ اللفظَ إذا دلَّ بمادتِه على معنىً معيّنٍ، وجازَ إلحاقُ غيرِه به في المبنى اللفظيّ، فإنّه يَتحقّقُ المعنى الذي عُلّقَ عليه الاسمُ في الفرعِ المقيس؛ ومِن ثَمَّ فإنّه يأخذُ جميعَ أحكامِه الشرعيّةِ[2].

وقد انقسمَ عُلماءُ الأصولِ في هذه المسألة إلى فَريقَيْن:

أ- فريقٍ يُجيزُ إثبات اللُّغةِ بالقياسِ.

ب- وفريقٍ يمنعُ ذلك منعًا باتًّا ويرفضُه.

١- جرت عادةُ الأصوليين أنْ يذكروا مسألة ثبوت اللُّغةِ بالقياس بعد بيان حُجّية القياس في باب (القياس)؛ لأنَّ كلَّ مَا في هذه المسألة مِن اختلافٍ واتفاقٍ يرجعُ بعضُه إلى اختلافهم في الاحتجاج بالقياس عمومًا، كما فعل الرازيّ في المحصول في علم أصول الفقه. وقد وجدنا مِن عُلماء الأصول مَنْ يتحدث عن هذه المسألة ضمن المبادئ اللُّغوية ومقدّماتِها، كالغزالي في المستصفى، وابن الحاجب في مختصر منتهى السول والأمل، والطوفي الصرصري في شرح مختصر الروضة، وتحدّث آخرون عنه في البيان والمجمل، كالسمعاني في قواطع الأدلة.

٢- انظر: محمد الأمين الشنقيطي:مذكرة في أصول الفقه. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط١. ١٩٨٩م، ص٢٠٨.

أمّا أصحابُ الفريقِ الأوّل الذي يُجيزُ إثباتَ اللُّغةِ بالقياسِ، فقد ذهبَ إلى أنَّ اللفظَ الأساسيَّ إذا كانَ باعتبارِ صورةٍ مخصوصةٍ، أو لمعنىً لازم، فمتى وُجِدَ ذلكَ في محلٍّ (لفظٍ) آخر جازَ إطلاقُ ذلك عليه بطريقِ القياس، كما في قياس الأحكام الشرعيّة، ولا فرقَ حينئذٍ بين القياس اللغويِّ والقياسِ الشرعيِّ[1].

فرأوا ـ على سبيل المثالِ ـ أنَّ الخمرَ مِنَ العنبِ إنّما سُمِّيَت خمرًا لأنّها تُخمّرُ العقلَ؛ ومِن ثَمَّ فإنّه يجوزُ قياسًا أنْ يُسمّى النبيذُ (عصير التمر) خمرًا لتحقُّقِ ذلكَ المعنى فيه، فيأخذ حكمَها الشرعيَّ وهو التحريم. كذلك رأوا أنَّ الزانيَ سُمِّيَ زانيًا لأنّه أولجَ فرجَه في فرجٍ مُحرّمٍ، فيُقاسُ عليه (اللائط) في إثباتِ اسمِ الزاني؛ لتحقُّقِ ذلك المعنى فيه[2].

أمّا أصحابُ الفريقِ الثاني القائلِ بِعَدمِ إثباتِ اللُّغةِ بالقياسِ فقد أنكروا ذلك الأمرَ، ولم يحكموا للفرعِ بحكمِ الأصلِ إلا بالقياسِ الشرعيِّ لاختلاف الأعيانِ، فرأوا ـ مثلًا ـ أنَّ عينَ الخمرِ تختلفُ عَنْ عينِ المُسْكرِ؛ ومِن ثَمَّ فإنَّ تحريمَها يستلزمُ النظرَ في عِلّةِ التحريمِ لتعديتِها إلى كُلِّ عينٍ تتحققُ فيها، فيكون مَرَدُّ القياسِ إلى المعنى دونَ اللفظِ، ويكونُ القياسُ حينئذٍ قياسًا شرعيًّا لا لغويًّا[3].

كَمَا أنّهم رأوا أنَّ حالَ هذه الألفاظِ لا يخلو مِن وَاحدةٍ مِن ثلاثة أمور: إمَّا أنْ تكونَ العربُ وَضَعَت الاسمَ لهما معًا (أعني: المقيس والمقيس عليه، أو الأصل والفرع)، أو لواحدٍ منهما، أو احتملَ الأمرُ هذا وذاك.

- فأمَّا إذا وضعته لهما معًا فليس هناك قياسٌ، وإنّما هو وضعٌ منهم.

١- انظر: كتاب في أصول الفقه للامشي، ص٤٨.

٢- انظر: المستصفى من علم الأصول للغزالي، ج٢/ ١١-١٢.

٣- انظر ذلك في: نهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي، ج١/ ١٩٠. وسيتمّ الحديث عنه في أدلة المجيزين للقياس.

- وإنْ كانت وضعَتْه لواحدٍ منها فليس لنا أنْ نتعدّىٰ عليهم، ونزعم أنّهم وضعوه للثاني أيضًا.
- وإنْ كانَ الأمرُ يحتملُ هذا وذاك فليسَ لَنَا أَنْ نتحَكَمَ[1].

وقد استندَ كلُّ فريقٍ إلىٰ مجموعةٍ مِن الأدلّةِ والحُجَجِ التي تُؤيّد مَا ذهبَ إليه، والتي يمكنُ إجمالها في:

أولًا: أدلّةُ القائلين بالمنع[2]:

١- إخبارُ الله تعالىٰ في قولِه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة، من الآية: ٣١] بأنّه علّمَ آدمَ الأسماءَ كُلّها، ومعلومٌ أنَّ القياسَ لا يجري في موضعِ النَّصِّ[3].

ويمكنُ أنْ يُرَدَّ علىٰ هذا الدليل، بما سبقَ عند الحديث عَنْ نشأةِ اللُّغةِ[4]، بأنَّ هذه الآيةَ لا تدلُّ دلالةً قاطعةً علىٰ القول بالتوقيفِ أو الاصطلاحِ أيضًا، كما أنّها لا تدلُّ علىٰ أنّه علّمه جميعَه بالتوقيفِ، بل يجوزُ أنْ يكونَ قد عَلِمَ البعضَ بالتوقيف، والبعضَ الآخر بالقياسِ.

٢- لا يوجدُ شيءٌ إلا ولَهُ اسمٌ موضوعٌ بوضعِ أَهْلِ اللُّغةِ، فوقعت الغُنْيَةُ عَنْ إثباتِ

١- انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني، ج١/ ١٧٢. وانظر أيضًا: مذكرة في أصول الفقه للشنقيطي، ص٢٠٧.

٢- آثرَ الباحثُ تقديمَ الكلام علىٰ أدلّة المانعين لأنَّ أكثرَ عُلماءِ أصول الفقه يقولون بذلك؛ فقد ذهب إليه: الباقلاني في (التقريب والإرشاد الصغير)، ج١/ ٣٦١؛ والجويني في (البرهان في أصول الفقه)، ج١/ ١٧٢ واعتبره أمرًا باطلًا؛ والغزالي في (المستصفىٰ مِن علم الأصول)، ج٢/ ١١، واعتبرَه تقوُّلًا علىٰ كلامِ العرب؛ وابن الحاجب في (مختصر منتهىٰ السُّول والأمل)، ج١/ ٢٥٨؛ والساعاتي في (نهاية الوصول إلىٰ علم الأصول)، ج١/ ٧٩. وهو ـ أيضًا ـ قولُ جمهورُ الحنفيّة كما في (أصول السرخسيّ)، ج٢/ ١٥٦، واختاره ابن الهمام في (التحرير في أصول الفقه)، ص١٨.

٣- انظر: شرح اللمع في أصول الفقه للشيرازي، ج١/ ١٨٧ – ١٨٨؛ والمحصول في علم أصول الفقه للرازي، ج٥/ ٣٤٢.

٤- انظر: الفصل الثاني مِن القسم الثاني، ص١٣٥ وما بعدها.

اسمٍ آخرَ له بالقياسِ؛ لأنَّ القياسَ إنّما يُستعمل ضرورةَ خُلوِّ الفرعِ عَنْ الحُكْمِ الثابتِ بطريقِ النصِّ، ولا ضرورةَ هنا[1].

ورأى الشيرازيُّ (ت٤٧٦هـ) فَسَادَ هذا الدليلِ في مقارنتِه القياسَ اللغوي بالقياسِ الشرعيِّ، عند مَنْ ذهبَ إلى عدمِ جوازِ إثبات اسمٍ آخر بالقياس لأنّه لا حاجةَ بنا إليه، كما أنّه إذا ثبتَ للمسألةِ الشرعيّة حكمٌ بالنصِّ فلا يجوزُ أنْ يُطلبَ لها حُكمٌ آخر بالقياسِ. فرأى أنّ لا وجهَ للمقارنةِ؛ لأنَّ الحُكْمَ في المسائلِ الشرعيّةِ قد يتنافى؛ فمِن ثَمَّ لا يُطْلَبُ لها قياسٌ شرعيٌّ إذا وُجِدَ النصُّ، وليس الأمرُ كذلك في اللُّغاتِ، فإنّها لا تتنافى؛ ولهذا يجوزُ أنْ يثبتَ لِلْعَيْنِ الوَاحدةِ أسامي كثيرة[2].

٣- وضعُ اللُّغاتِ وطبيعتُها يُنافي جوازَ القياسِ؛ وبالتالي فإنَّ وَضْعَ الاسمِ لمعنىً معيّنٍ مخالفٍ لما قالته العربُ يُعَدُّ تقوّلا عليهم واختراعًا، فلا يكونُ لغتُهم، بل يكونُ وضعًا مِن جِهَتِنَا؛ لأنّنا «قد رأيناهم يضعونَ الاسمَ لمعانٍ، ويُخَصّصونها بالمحلِّ، كما يسمّون الفرس (أدهمًا) لسوادِه، و(كُميتًا) لحُمرتِه. والثوبُ المتلوّنُ بذلك اللونِ، بل الآدميُّ المتلوّن بالسواد، لا يسمّونه بذلك الاسمِ؛ لأنّهم مَا وضعوا (الأدهمَ) و(الكُميتَ) للأسودِ والأحمرِ، بل لفرسٍ أسودَ وأحمرَ. وكما سمّوا الزُّجَاجَ الذي تقرُّ فيه المائعات (قارورة)؛ أخذًا مِن القرارِ، ولا يسمّون الكوزَ والحوضَ قارورةً وإنْ قرَّ الماءُ فيه»[3].

وقد أجابَ الفخرُ الرازي (ت٦٠٦هـ) على هذا الدليلِ بما محصّلُه، أنَّ أقصى مَا في البابِ أنّهم ذكروا صورًا لا يجري فيها القياسُ، وذلك لا يقدحُ في صحّةِ العمل به، كما قد حصلت في أَحْكامِ الشَّرْعِ أحكامٌ لا يجري فيها القياس، مِن غيرِ أنْ يدلَّ ذلك على منعِ القياسِ في الشرعِ[4].

١- انظر: كتاب في أصول الفقه للامشي، ص٤٦. ٢- انظر: شرح اللمع في أصول الفقه، ج١/ ١٨٨.

٣- المستصفى من علم الأصول للغزالي، ج٢/ ١٢. ٤- انظر: المحصول في علم أصول الفقه، ج٥/ ٣٤٤.

٤- يفتقرُ القياسُ في اللُّغةِ إلى الإذنِ مِنْ جهةِ أربابِ اللُّغةِ: فكما أنَّ القياسَ في الشَّرْعِ يفتقرُ إلى معرفة العِلّةِ في الأمرِ المنصوصِ عليه، وإلى الإذنِ مِن جهةِ صاحبِ الشَّرْعِ في القياسِ عليه، فكذلك اللُّغة؛ ولا سبيلَ إلى نَقْلِ الإذنِ مِن العربِ في القياسِ على مَا وضعوه، فلا يصحُّ القياسُ لعدمِ تَوافرِ هَذا الشَّرْطِ(١).

والجوابُ عَنْ هذا الدليلِ يتلخّصُ في أمرين؛ أولهما: أنَّ المعيارَ في صحّة القياسِ اللُّغويِّ هو معرفةُ المعنى الذي وُضِعَ له اللفظُ، ولا اعتبارَ بعدَ ذلك بأخذِ الإذنِ مِن جهةِ أربابِ اللُّغةِ، «بل يكفينا معرفةُ اللُّغةِ، فإذا [استقرأنا] كلامَهم فوجدناهم وضعوا الاسمَ لشيءٍ بمعنىً، ووَجَدْنَا ذلك المعنى في غيره، قِسْنَا عليه»(٢).

أمَّا الأمرُ الثاني فيتمثّل في أنَّ الناظرَ إلى كُتبِ عُلماء اللُّغةِ والنَّحوِ يجدها مملوءةً بتلك الأقيسةِ اللُّغويّةِ، وهو مَا يعني إجماعَهم على الأخذِ بالقياسِ اللُّغويّ، كما أنّه يُعَدُّ في الوقتِ نفسه إذنًا ضمنيًا منهم بالقياسِ على قياساتِهم المختلفة(٣).

ثانيًا: أَدِلّةُ القائلين بالجَوازِ(٤):

١- القياسُ في اللُّغةِ معلومٌ بالمشاهدة؛ فقد سمّتِ العربُ مَا كانَ في زمانِها مِن الأعيانِ

١- انظر: شرح اللّمع في أصول الفقه للشيرازي، ج١/ ١٨٨.
٢- المصدر السابق، ج١/ ١٨٨-١٨٩.
٣- انظر: المحصول في علم أصول الفقه للرازي، ج٥/ ٣٤٣.
٤- ذهبَ جمعٌ مِن الأصوليين إلى القولِ بهذا الرأي، يأتي في مُقدّمتِهم الإمامُ الشافعيُّ في كتابِه (اختلاف الحديث)، حقّقه مع (الأم): رفعت فوزي عبد المطلب. مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر بالمنصورة، ط١. ٢٠٠١م، ج١٠/ ٢١٤-٢١٥، حيثُ قالَ في باب (الشفعة) إنَّ الشريكَ جارٌ، وقاسَه على تسميةِ العرب امرأةَ الرجل جارَه، وتبعه في ذلك أكثرُ الشافعيّة، كما نصَّ على ذلك السمعاني في (قواطع الأدلّة في أصول الفقه)، ج٢/ ١١٣. والشيرازيّ في (اللمع)، ص٤٤؛ والرازي في (المحصول في علم أصول الفقه)، ج٥/ ٣٣٩، وصرّحَ بأنّه قولُ أبي العباس أحمد ابنِ سريج الشافعي؛ والطوفي الصرصري الحنبلي في (شرح مختصر الروضة)، ج١/ ٤٧٦، ونصَّ على أنّه قولُ القاضي يعقوب وأبي الخطاب مِن فقهاء الحنفيّة.

بأسماءٍ، ثُمَّ انقرضوا أو انقرضت تلك الأعيانُ، وقد أجمعَ الناسُ على تسميةِ أمثالِها بتلك الأسماءِ، فدلَّ على أنّهم قد قاسوهَا على الأعيانِ التي سَمَّوْها[1].

ورأى ابنُ برهان (ت٥١٨هـ) ـ وهو ممّن قالَ بالمنع ـ أنّ هذا الدليلَ غيرُ صحيحٍ؛ لأنَّ العربَ وضعت الأسماءَ للدلالةِ على الجنسِ، والجنسُ لا ينقرضُ[2].

٢- دَورانُ الاسمِ معَ الوصفِ في الأصلِ وجودًا وعدمًا، ومعلومٌ أنَّ الدورانَ دليلُ كونِ وجودِ الوَصْفِ إمارةً على الاسمِ؛ فيلزم مِن وجودِهِ في الفرعِ وجودُ الاسم. ويضربُ الفخرُ الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) مثالًا لهذا الدليل، فيقول: إنّا «إذا رأينا عصيرَ العنبِ لا يُسمّى خمرًا قبل الشدّةِ الطارئةِ، فإذا حصلت تلك الشدّةُ سُمّيت خمرًا، فإذا زالت مرّةً أخرى زالَ الاسمُ؛ والدورانُ يُفيدُ العِلّيةَ، فيحصل ظنٌّ أنَّ العلّةَ لذلك الاسمِ هو الشدّةُ. ثُمَّ رأينا الشدّةَ حاصلةً في النبيذِ، فيحصلُ ظنٌّ أنَّ علةَ هذه الاسمِ حاصلةٌ في النبيذِ، ويلزمُ مِن ظنِّ حصول عِلّةِ الاسمِ ظنُّ حصولِ الاسمِ، فإذا حصلَ ظنُّ أنّه مُسمّى بالخمرِ، وعَلِمْنَا أو ظننَّا أنَّ الخمرَ حرامٌ، حصلَ ظنٌّ أنَّ النبيذَ حرامٌ، والظنُّ حُجّةٌ، فوجبَ الحكمُ بحرمةِ النبيذِ»[3].

٣- اعتمادُ عُلماءِ اللُّغة أنفسِهم على القياسِ اللُّغويِّ: فإنّهم لم يختلفوا فيما بينهم على أنَّ كلَّ فاعلٍ مرفوعٍ، وكلَّ مفعول منصوب، ولم يثبت ذلك إلا بالقياسِ؛ لأنّهم رفعوا بعضَ الفاعلين، ونصبوا بعضَ المفعولين، واستمرُّوا عليه في كلامِهم، ولم تختلف عادتُهم في

١- انظر: اللمع في أصول الفقه للشيرازيّ، ص٤٤؛ وشرح اللمع له أيضًا، ج١/ ١٨٦.

٢- انظر: الوصول إلى الأصول، ج١/ ١١١.

٣- المحصول في علم أصول الفقه، ج٥/ ٣٣٩. وقد دفعَ الأرموي هذا الدليل في (نهاية الوصول في دراية الأصول)، ج١/ ١٨٧، بكلام طويلٍ مُحصّله أنَّ دورانَ الاسمِ مع الصفة يفيدُ ظنّ العلية التي هي بمعنى الأمارة والعلامة، لا بمعنى الداعي.

ذلك؛ ومِن ثَمَّ تمَّ إلحاقُ غيرِه بطريقِ القياسِ[1].

ويرىٰ الباحثُ ضعفَ هذا الدليل؛ لأنّه قد خلطَ بين القياس اللُّغويِّ والقياسِ النَّحويِّ، وثمّةَ فرقٌ واضحٌ بين النَّوعَيْنِ؛ فالقياسُ النحويُّ ـ كما رأينا في الدليل ـ هو تصرُّفٌ في أحوالِ الكَلمِ وأواخرِها، وليسَ وضعًا مُستأنفًا لألفاظٍ لغويّة يُقاس بعضُها ببعضٍ، كما أنَّ الأقيسةَ النحويّةَ ـ كما ذهبَ الزركشيُّ (ت٧٩٤هـ) ـ «ليسَ فيها شيءٌ مسكوتٌ عنه، بل إمَّا منطوقٌ بعينِه أو بنظيرِه»[2].

٤ - التناقضُ الواضحُ عند عُلماء الأصول الشافعية المانعين للقياسِ؛ فإنّهم قَدْ قَبِلُوا تَسْمِيَةَ الشَّافعيِّ للنبيذِ خمرًا، وأوجبوا الحدَّ بشربِه، كما أوجبوا الحدَّ علىٰ اللائطِ قياسًا علىٰ الزاني!![3]

وقد أجابوا علىٰ ذلك بأنَّ تسميةَ الشافعيِّ النبيذَ خمرًا لم يكن معتمدًا فيها علىٰ أيِّ قياسٍ: لُغويٍّ أو شرعيٍّ، وإنما كانَ دليلُه النصَّ والتوقيفَ، وهو قولُه ﷺ: «إنَّ مِن التمرِ خمرًا»، وأمَّا وجوبُ الحدِّ بشُربِ النبيذِ فلأنَّ النبيذَ مساوٍ للخمرِ في المفسدةِ، لا للمساواةِ في الاسمِ. وكذلك الجوابُ في إيجابِ الحدِّ علىٰ اللائطِ، فإنّه لم يكن معتمدًا علىٰ قياسٍ، بل استندَ إلىٰ نصٍّ وتوقيفٍ، وهو قولُه ﷺ: «مَنْ وجدتموهُ يعمَلُ عمَلَ قومِ لوطٍ فاقتلوا الفاعلَ والمفعولَ به»، ولمساواةِ اللواط بالزنا في المفسدةِ، لا للمساواةِ في الاسمِ. كما تمَّ تأويلُ غيرِ ذلك مِن مسائل ممّا يُظَنُّ بأنها قياسٌ لغويٌّ، فأخضعوا بعضَها إلىٰ وجودِ نصٍّ

١- انظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل، ج٢/ ٤٠٢؛ والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ٨١. وانظر أيضًا: علي عبد العزيز العميريني: ثبوت اللغة بالقياس عند الأصوليين. الكويت: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد السابع، ١٩٨٧م، ص٣٩٥.

٢- البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢/ ٢٧.

٣- انظر: الوصول إلىٰ الأصول لابن برهان، ج١/ ١١٢؛ والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ٨٢.

فيها، وذهبوا ببعضها الآخر إلى أنّه قياسٌ شرعيٌّ - لا لغويٌّ - يتساوى مع الأصل في الحكمِ الشرعيّ[1].

٥- قولُه تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر، مِن الآيـة: ٢]؛ فإنّـه يتنـاولُ كُـلَّ الأقيسةِ بعمومِه[2].

ونفى الأرمويُّ (ت٧١٥هـ) فَهْمَ عُمومِه مِنَ الآيةِ الكريمةِ، ولئن سلّمنا عمومَه فـإنَّ هناكَ بعضَ الأقيسةِ التي قد خُصّت وفاقًا، «والعامُ بعد التخصيصِ لا يكونُ حُجّةً»[3].

١- انظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان، ج١/ ١١٢-١١٣؛ ونهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي، ج١/ ١٨٩-١٩٠.

٢- انظر: المحصول في علم أصول الفقه، ج٥/ ٣٤١؛ والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ٨٢.

٣- نهاية الوصول في دراية الأصول، ج١/ ١٨٩.

(٣) تَحْرِيرُ مَحلِّ النّزَاعِ في ثبوتِ اللُّغةِ بالقياس، ومَا يترتّبُ عَلَيْهِ مِن أَحْكَام:

اختلفَتْ آراءُ الأصوليين في تقريرِ محلِّ النزاعِ اختلافًا بيّنًا، غيرَ أنّهم قد اتفقوا على أنّه ليس مِن محلِّ الخلاف ثلاثةُ أشياءِ، هي:

١ - **أسماءُ الأعلام الشخصيّة**: كزيدٍ وعمرو، فقد اتفقوا على عدمِ جريانِ القياسِ فيها؛ وذلك لأنَّ العلمَ أمرٌ موكولٌ إلى واضعِه، فيطلقه كيفما شاءَ، ويصوغه في أي وزنٍ أرادَه، دونَ أنْ يراعيَ فيها قانونًا بعينِه، أو يسير على سُنّةِ قياس[١]، «فلو وضعوا زيدًا لرجلٍ طويلٍ، وعمرًا لرجلٍ قصيرٍ، لم يجُزْ أنْ نسمّيَ رجلًا آخر طويلًا بزيدٍ لطولِه؛ لأنَّ الاسمَ لم يُوضع على ذلك... وكذلكَ لا نقيسُ رجلًا قصيرًا على عمروٍ القصير فنُسميَه عمرًا»[٢].

وقد اتفق الأصوليُّون ـ كذلك ـ على أنَّ أسماءَ الأعلامِ غيرُ موضوعةٍ لمعانٍ موجبةٍ لها، والقياسُ لا بُدَّ فيه مِن معنىً جامعٍ يربطُ بين الأصلِ والفرعِ[٣].

لكنّهم اختلفوا فيما شاعَ في العُرفِ، في قولهم للشخصِ البالغِ في علمِ الأحكامِ والفقه: (شافعيّ الوقتِ)، والبالغِ في عِلْمِ العربيّةِ: (سيبويه الزمان)، فرأى بعضُهم أنَّ ذلكَ هو عينُ القياسِ، في حين أجراهُ البعضُ مِن بابِ حذفِ المضافِ وإقامةِ المضافِ إليه مقامَه، والتقدير: عارف عِلْمِ الشّافعيّ، وحافظ كتابِ سيبويه[٤].

١- انظر: محمد الخضر حسين: دراسات في العربية. دمشق: المكتب الإسلامي، ط١. ١٩٦٠م، ص١٠١.

٢- الواضح في أصول الفقه لابن عقيل، ج٢/ ٣٩٨.

٣- انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ٨٠.

٤- انظر تفصيل ذلك في: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل، ج٢/ ٣٩٩-٤٠٠؛ ونهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي، ج١/ ١٨٢؛ والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، ج٣/ ٣٣.

٢- مَا ثبتَ تعميمُه بالاستقراءِ والتتبُّعِ مِن أئمّةِ العربيةِ لكلام العرب: كـ (كلّ فاعلٍ مرفوعٍ)، و(كلّ مفعولٍ منصوبٍ)، فإنَّ مثل هذه القواعد الكُلّية ثبتت باستقراءِ كلامِ العربِ، فكأنّها مقرّرة لديهم، وبالتالي فإنّنا إذا رفعنَا فاعلًا أو نصبنا مفعولًا لم نسمع شخصَه مِن العربِ لا يكونُ ذلك بطريقِ القياسِ[١].

٣- مَا ثبتَ تعميمُه لأفرادِه بطريقِ النقلِ عَنِ العرب: فلا يجرىٰ القياسُ في أسماءِ الصفاتِ الموضوعة للفرقِ بين الصفات، كالعالِمِ والقادرِ، كما لا يجري في أسماءِ الفاعلين والمفعولين، كالضارب والمضروبِ. فهذه الأسماءُ وأمثالُها لا يكون اطّرادُها مِن جريان القياسِ فيها، وإنما هي معلومةٌ بالضرورةِ والوضعِ؛ فإنَّ اسمَ (العَالِمِ) - على سبيل المثال - مُتحقّقٌ في حقِّ كُلِّ مَنْ قامَ به العِلْمِ، فكان إطلاقُ اسم (العَالِمِ) عليه مِن قبيل الوَضْعِ لا القِيَاسِ[٢].

كذلك لا يجري القياسُ في مثل هذه الأسماءِ لأنَّ عمليّة القياسِ لا بُدَّ فيه مِن أصلٍ وفرعٍ، أو بعبارةٍ أخرىٰ: لا بُدَّ فيها مِن مقيسٍ ومقيسٍ عليه، وهذا غيرُ مُتوفّرٍ فيها؛ إذ ليس جعلُ البعضِ أصلًا والبعضِ الآخر فرعًا أَوْلَىٰ مِنَ العكسِ[٣].

هذا مَا اتفقَ الأصوليون علىٰ عدم جريانِ القياسِ فيه، ومِن ناحيةٍ أخرىٰ نجدهم قد اختلفوا اختلافًا كبيرًا حولَ تحديدِ ماهيّة مَا هُو مختلفٌ فيه، ومَا هو محلٌّ لِلنّزاعِ:

- فبينما يرىٰ البعضُ منهم أنَّ محلَّ النزاعِ هُو الأسماءُ المُشتقّة بصفةٍ عامّة[٤]، أو

١- انظر: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، ج٢/ ٢٨؛ وعيسىٰ منّون: نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول. القاهرة: المطبعة المنيرية، ط١. د.ت، ص١٩٩.

٢- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ٨٠؛ ونهاية الوصول في دراية الأصول، ج١/ ١٨٣.

٣- انظر: ثبوت اللغة بالقياس عند الأصوليين للعميريني، ص٣٨٣.

٤- انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني، ج١/ ١٧٢.

الأسماءُ المُشتقّةُ التي لم يظهر مِن أهلِ اللُّغةِ اطّرادُ الاشتقاق فيها أو المنع، كتسمية عصير العنبِ خمرًا مِن المخامرةِ أو التخمير بصفةٍ خاصّةٍ[١]، فإنَّ هناك فريقًا آخر يرىٰ أنَّ محلَّ النزاعِ كائنٌ فيما حدثَ مِن الأسماءِ بعدَهم ممّا لم يضعوا له اسمًا، ولم يكن معروفًا مِن قبل[٢].

- في حينِ يُقنّنُ فريقٌ آخرُ دائرةَ الخلافِ، فيرىٰ أنَّ محلَّ النزاعِ هو القياسُ اللغويُّ فقط، أو القياسُ الشرعيُّ فقط؛ فلا يصحُّ إثباتُ قياسٍ لغويٍّ بآخر شرعيٍّ، ولا إثباتُ قياسٍ شرعيٍّ بآخر لغويّ، لأنَّ الأسماءَ اللُّغويّة سابقةٌ علىٰ الشرعِ[٣].

أمّا المتأخرون مِن الأصوليين فقد تنبّهوا إلىٰ هذا التشتُّتِ الذي وقع فيه المتقدّمون منهم؛ فبادروا إلىٰ الاتفاقِ علىٰ تحديدِ محلٍّ واحدٍ للنزاعِ، دارت معظمُ عباراتِهم حولَه؛ حيثُ رأوا أنَّ النزاعَ إنما يكونُ في «الأسماءِ الموضوعةِ للمعاني المخصوصة، الدائرة معَ الصّفَاتِ المَوجودةِ فيها: وجودًا وعدمًا، كالخمرِ: فإنّها اسمٌ للمسكرِ المعتصرِ مِن العنبِ، وهذا الاسمُ يدورُ مع وصفِ السُّكْرِ، فإنْ تحقّقَ وجودُ ذلك الوَصْفِ في العنبِ المعتصرِ أو غيره سُمِّيَ خمرًا، وإذا زالَ عنه ذلك الوصفُ زالَ عنه الاسمُ، وسُمِّي باسمٍ آخر»[٤].

وبعدُ؛ فقد رأينا كيف كانت أهميّة القياسِ اللُّغويِّ عند الأصوليين: المانعين له والمجيزين؛ لما يترتب عليه مِن أحكامٍ فقهية، كما تمّت الإشارةُ إلىٰ حُججِ كُلِّ فريقٍ وأدلّته،

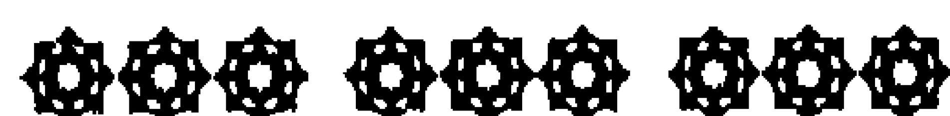
١- انظر: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، ج٢/ ٢٩.

٢- ذهب إلىٰ ذلك أبو إسحاق الإسفراييني، فيما نقله عنه الزركشيّ في البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢/ ٣٠.

٣- نسبَه الزركشي في البحر المحيط، ج٢/ ٢٩، إلىٰ الإمام الباقلّاني وكتابه (الإرشاد).

٤- هذه عبارةُ الأرموي في (نهاية الوصول في دراية الأصول)، ج١/ ١٨٢. وقريبٌ منها عبارات: الآمدي في (الإحكام في أصول الأحكام)، ج١/ ٨٠- ٨١؛ والسُّبكي في (الإبهاج في شرح المنهاج)، ج٣/ ٣٣؛ والزركشي في (البحر المحيط في أصول الفقه)، ج٢/ ٢٧- ٢٨.

والتي لا يستطيعُ المرءُ الجزمَ برجحان كِفّةِ أحدهما على الأخرى؛ ولعلَّ ذلك يرجع -كما سبقَ- إلى عدمِ اتّفاق المتقدمين على محلِّ النزاعِ، فضلًا عَنْ منطقيّةِ أدلّة كُلٍّ فريقٍ، وإن اختلف الباحثُ معهم في معظمها.



الفَصْلُ الخَامسُ

(اللُّغَةُ والمُنَاسَبَةُ بين اللَّفْظِ والمعنى، والوَضعيّةُ والعُرفيّةُ)

أولًا: المُنَاسَبةُ بَيْنَ اللَّفْظِ والمَعْنَى:

لم تَكُنْ قضيّةُ المناسبةِ بين اللّفْظِ والمَعْنَى، أو العِلَاقةُ بين الدالِّ والمدلول، أو الاسمِ والمُسمّى، وليدةَ تُراثنا العربيِّ في حديثِه عَنْ لُغتنا العربيّة؛ فقد سبقَ ذَلِكَ محاولاتٌ عِدّةٌ مِن قِبَلِ فَلاسفةِ الهنودِ، وعُلماءِ اليونانِ:

أمّا فلاسفةُ الهنودِ فقد بَحَثُوا علاقةَ اللفظِ بالمعنى مِن مَنْظُورٍ فلسفيٍّ مُتعمّقٍ؛ خَرجُوا بمؤدّاه إلى ثلاثِ نتائج أو ثلاثة تفسيرات لهذه العلاقة:

- التفسير الأوّل: يَرَى أنَّ عِلَاقةَ اللَّفْظِ بالمعنى عِلاقةٌ قديمةٌ وفِطْرِيّةٌ أو طَبِيعيّةٌ[١].
- التفسير الثاني: يرى أنّها عِلَاقةٌ ضروريّةٌ ذاتيّة غيرُ متنوّعة، فهي علاقةُ تلازمٍ، كالتي بين النَّارِ والدُّخانِ. ويُعلّلُونَ ذَلِكَ التفسيرَ بقولِهم: إنّه لا بُدَّ مِن الاعترافِ بأنَّ كلمةً مَا مُعيّنة تملكُ نَوْعًا مِن العِلَاقةِ مَعَ فكرةٍ مُعيّنةٍ، مدلولٍ لها بها، وإلا فما السَّببُ في ربطِها بها؟ إنّنا نتصوّرُ النارَ والدُّخانَ لأنّهما يتفقانِ في علاقةِ السَّببيّةِ والأثر، ولكن ماذا يمكنُ أنْ تكونَ العلاقةُ بينَ الكَلمةِ والشَّيءِ الذي تدلُّ عَلَيْهِ؟
- التفسير الثالث: يرى أنَّ العلاقةَ بين اللّفْظِ والمعنى عِلَاقةٌ وضعيّة مرتجلة، طبقًا للإرادةِ الإلهية[٢]. ورغمَ مَا لهذا التفسيرِ مِن توجّهٍ عِلْميٍّ موضوعيٍّ، فإنّه لم يكن

١- رُبما كان أصحابُ هذا التفسير هم أنفسُهم الذين نادوا بأنَّ اللُّغةَ الإنسانية مَا هي إلا مُحاكاةٌ للأصواتِ الموجودة في الطبيعةِ، كدويّ الريحِ، وخرير الماءِ، ونعيق الغُراب. وقد عرضَ ابنُ جنّي في (الخصائص)، ج١/ ٤٦- ٤٧، لهذا الرأي بالتفصيلِ، وأشارَ إلى أنَّ هذا يُعَدُّ - مِن وجهةِ نظرِه - وجهًا صالحًا، ومذهبًا متقبّلًا.

٢- انظر: أحمد مختار عمر: البحث اللغوي عند الهنود وأثره على اللُّغويين العرب. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٢م، ص٩٩ وما بعدها.

ليتخلّصَ كُلّيًّا مِن هـذا العامـل الميتـافيزيقي، حـين رأىٰ أنَّ العلاقـةَ بـين اللَّفْـظِ والمعنىٰ علاقةٌ وضعيّةٌ اعتباطيّةٌ، وأنّها جاءت عَنْ طريقِ الإلهِ الواضعِ لها.

أمّا عُلَماءِ اليونانِ فقد تساءلوا عَنْ تلكَ الصِّلَةِ بينَ اللَّفْظِ ومَدْلُولِـه: هـل هـي طبيعيّـة ذاتيّةٌ (Onomatop)، كالتي بين الظَّواهرِ الطبيعيّةِ المُحيطةِ بنا ومَا تُعطيه مِن دلالاتٍ، مثـل تلك الصِّلَةِ بين النَّارِ والاحتراقِ،أو رؤيةِ السَّحابةِ الدَّاكنةِ ومَا تُعطيـه مِـن معنـىً طبيعـيٍّ، وهـو توقُّـعُ سـقوطِ المطـر؟ أمْ أنَّ العِلَاقـةَ بـين اللَّفْـظِ والمعنـىٰ علاقـةٌ عُرفيّـةٌ اعتباطيّـةٌ (Arbitrary) يعقدُها اللافظُ بينهما مِن غيرِ تعليلٍ؟[1]

أمّا أصحابُ الرأيِ الأوّلِ ـ ويُمَثّلُه سُقراط فيما يرويه عنه تلميذه أفلاطـون في بعـضِ مُحَاوراتِه ـ فقد ذهبوا إلىٰ هذا الرأيِ، وقد أغراهم بذلك قُدْسيّةُ اللُّغةِ ـ مِنْ وجهةِ نظـرِهم ـ وسِحْرُ ألفاظِها، وسَيْطرةُ ذلك علىٰ تفكيرِهم؛ الأمر الذي جعلَهم يَرْبطُون بين ألفاظِ اللُّغةِ ومَدْلُولاتِها ربطًا وثيقًا، وجَعْلِ ذلك سببًا طبيعيًّا لِلْفَهْمِ والإِدْرَاكِ، «فلا تُـؤدّىٰ الدلالـةُ إلا به، ولا تخطر الصورةُ في الذهنِ إلا حينَ النُّطقِ بلفظٍ مُعَيَّنٍ»[2].

ولما اصطدمَ أصحابُ هذا الرأيِ بـالغموضِ الـذي يكتنـفُ هـذه العلاقـةَ في لُغـتِهم اليُونَانيّةِ، فإنّهم أخذوا يُعلّلون ذلكَ بأنَّ تلك الصِّلةَ الطبيعيّةَ كانت واضـحةً وسـهلةً عِنْـدَ بِدَايةِ نَشْأتِها، ثُمَّ لمْ تَلْبَثْ أنْ تطوّرَتْ ألفاظُ اللُّغةِ، ولمْ يَعُدْ مِنَ اليسيرِ أنْ نتبـيّنَ بوضـوحٍ مَـا بينها وبين مَدْلُولاتِها مِن صِلَةٍ، أو أنْ نجدَ لها تعليلًا وتفسيرًا[3].

وأمَّا أصحابُ الرأيِ الآخرِ فيمثّلُه أرسطو، الذي رأىٰ أنَّ العلاقةَ بينَ اللَّفْظ ومَا يـدلُّ عليه علاقةٌ اصطلاحيّةٌ عُرفيّةٌ، تواضعَ الناسُ عليها وتواطئوا، وعلّل ذلك التواطـأ بقولـه:

---

١ – انظر: دلالة تركيب الجمل عند الأصوليين للعبيدان، ص٨٢.

٢– دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس، ص٦٢.

٣– انظر: دراسة المعنىٰ عند الأصوليين لطاهر سليمان حمودة، ص١٤٨.

«فأمَّا قولُنا: «بتواطؤٍ» فَمِنْ قِبَلِ أنّه ليسَ مِنَ الأسماءِ اسمٌ بالطبعِ... وكلُّ قولٍ فدالٌّ، لا على طريقِ الآلةِ، لكن كما قلنا: على طَريقِ المُواطأةِ»[١].

أمّا فلاسفةُ المُسلمين فقد تأثّروا بما نَقلُوه عَنْ فَلاسفةِ الهنودِ واليونانِ، وذهبَ جمهورُهم إلى القَوْلِ باعتباطيّةِ تلك العِلَاقةِ بينَ اللّفْظ والمعنى؛ فقد صرَّحَ بذلك أبو عليّ الحسين بن عبد الله، ابنُ سينا (ت٤٢٨هـ)[٢]، وتَبِعَه بعد ذلك أبو الوليد محمد بن أحمد، ابن رُشد (ت٥٩٥هـ) في كِتَابِه (**تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة**)؛ حيثُ يقول: «إنَّ الألفاظَ التي يُنْطَقُ بها هي دالّةٌ أولًا على المعاني التي في النَّفْسِ، والحروفَ التي تُكتب دالّةٌ أولًا على هذه الألفاظِ، وكما أنَّ الحروفَ المكتوبةَ ـ أعني: الخطّ ـ ليسَ هُو واحدًا بعينِه لجميعِ الأُممِ، **كذلك الألفاظ التي يُعبّر بها عَنِ المعاني ليست هي واحدةً بعينِها عند جميعِ الأُممِ؛ ولذلك كانت دلالةُ هاتَيْنِ بتواطؤٍ لا بالطبعِ**»[٣].

وقد تأثّر عُلَماءُ اللُّغةِ والنَّحوِ وأصولِه بِهَذا الجَدلِ الذي كان موجودًا في أروقـةِ هـؤلاء جميعًا، وَقَدْ دفعَهُـم إلى القَـوْلِ بـذلك اعتـزازُهم بتلـك الألْفَـاظِ العربيّـة وإِعْجَـابُهم بهـا، وحرصُهم الشَّدِيدُ على الكشفِ عَنْ أسرارِها وخَبايَاهَا.

١- منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي. الكويت/ بيروت: وكالة المطبوعات/ دار القلم، ط١. ١٩٨٠م، ج١/ ١٠٠، ١٠٣.

٢- قالَ في كتابِه (الشفاء، المنطق ٣- الطبيعيّات)، تحقيق: محمود الخضيري. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشرِ، ١٩٧٠م، ص٣، مَا نصُّه: «ليس يلزم أحدًا مِنَ الناسِ أنْ يجعلَ لفظًا مِن الألفاظِ موقوفًا على معنىً مِن المعاني، ولا طبيعة الناس تحملهم عليه، بل قد واطأ تاليهم أوّلهم على ذلك وسالَه عليه».

٣- تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق: محمد سليم سالم. القاهرة:دار الكتب المصرية، ١٩٧٨م، ص١٢.

وَقَدْ شَهِدَ القرنُ الثاني الهجريُّ بدايةَ الحديثِ عَنْ وجود تلـك المُنَاسـبةِ الطبيعيـة بـين أصواتِ اللُّغةِ وألفاظِها ومَا تدلُّ عليه مِن معانٍ، ثُمَّ تـلا ذلـك حـديثٌ مُسـتفيضٌ في هـذه القضيّة عند أكثر عُلماءِ اللُّغةِ وأصولِ النَّحوِ؛ إلى درجةٍ تجعلنا نُرَجِّحُ الظنَّ بأنّهم قَدْ أَجْمَعُـوا عَلَىٰ وجودِ مُنَاسبةٍ طَبيعيّةٍ بين ألفاظِ اللُّغةِ ومَا تدلُّ عليه مِن معانٍ، وهو مَا جعلَ السيوطيَّ يذكرُ أنّهم «كادوا يطبقون على ثبوتِ المناسبةِ بينَ الألفاظِ والمعاني»[١].

ويُمكننا أنْ نشاهدَ ذلك الإطباقَ علىٰ ثُبوتِ المناسبةِ بين اللَّفْظ والمعنىٰ، عِنْدَ كُلّ مِن:

أ- **الخَلِيلِ بنِ أحمدَ الفَرَاهيديّ** (ت١٧٥هـ): حيثُ تلمّسَ وجـودَ صـلةٍ طبيعيّـةٍ بـين الأصواتِ والمعانِي بصفةٍ عامّة؛ فرأىٰ أنَّ هذا الصوتَ المُتشكّلَ في الكلمةِ والكـلامِ يـرتبطُ بوضوحٍ مع المعنىٰ الذي يدلُّ عليه؛ ومِن ثَمَّ فإنَّ هذه الأصواتَ حاملـةٌ للواضـعِ أنْ يضـعَ بَعْضَ الكلماتِ بهذه الصورةِ. مِنْ ذلك قولُـه: «صَرَّ الجُنْـدبُ صريـرًا، وصَرْصرَ الأَخطـبُ صرصرةً، فكأنّهم توهّموا في صوتِ الجُندبِ مدًّا، وتوهّموا في صـوتِ الأخطـبِ ترجيعًـا. ونحو ذلك كثيرٌ مختلفٌ»[٢].

ب- **أبي بشر عَمْرُو بن قَنبرَ، سِيبوَيْه** (ت١٨٠هـ): فقد تَبَلْورَتِ الصِّلةُ بينَ اللَّفْظِ والمعنىٰ عنده حتىٰ أصبحت حاضرةً في كُلِّ بابٍ مِن أبوابِ (الكتابِ) تقريبًا؛ فما مِن مسألةٍ نحويّةٍ يتناولُها سيبويه بِالتّحْليلِ إلا وهو يربطُ بين التغيُّراتِ التي تحدثُ على

١- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج١/ ٤٧.

٢- الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي. الكويت: مطابع كويت تايمز، ١٩٨٠م، ج١/ ٥٦. ومعنىٰ كلام الخليل: أنَّ الجندبَ لمّا كان يُحدث صوتًا ممدودًا ليس فيه تقطيعٌ، وهو (صر) بمدِّ الراء، جاءَ اللفظُ محاكيًا لذلك الصوتِ وهو (صر). أمّا الأخطب (البازي) فالصوتُ الذي يُحدثه متقطّع، أي: (صر، صر، صر ...)، وهو الترجيعُ، فوضعَ له الواضعُ لفظًا يُحاكي صوتَه، وهو (صرصر، صرصرة). انظر: حسين مزهر حمادي: البحث اللُّغوي عند السيد محمد باقر الصدر. العراق: مؤسسة وارث الأنبياء الثقافية، ط١. ٢٠١٠م، ص١٦- ١٧.

مُستوىٰ اللَّفظِ ومَا ينتجُ عَنْهَا مِن تَعْديلٍ أو تحويرٍ علىٰ مستوىٰ المعنىٰ[١]؛ ولعلَّ ذلك مَا دَعَا أصوليًّا كأبي إسحاق الشاطبيِّ (ت٧٩٠هـ) للإدلاء بهذه الشهادة، حيثُ يقول: «سيبويه وإنْ تكلَّمَ في النَّحوِ فقد نبَّهَ في كلامِه علىٰ مَقاصدِ العَربِ، وأنحاءِ تصرُّفاتِها في **ألفاظِها** ومعانيها، ولم يقتصرْ فيه عَلَىٰ بَيَانِ أنَّ الفاعلَ مرفوعٌ والمفعولَ منصوبٌ ونحو ذلك، بل هُو يُبيّنُ في كلِّ بابٍ مَا يَلِيقُ بِهِ، حَتّىٰ إنّه احتوىٰ علىٰ عِلْمِ المَعَانِي والبيَانِ، ووجوهِ **تصرُّفاتِ الأَلْفَاظِ** والمعاني»[٢]. مِن ذلك قولُه في بَابٍ بِعُنوان: (باب اللَّفْظِ للمعاني): «اعلم أنَّ مِن كلامِهم اختلافَ اللَّفْظَيْنِ لاختلافِ المعنيَيْنِ، واختلافَ اللفظَيْنِ والمعنىٰ واحدٌ، واتفاقَ اللفظَيْنِ واختلاف المعنَيَيْنِ»[٣].

وكذلك حديثُه عَنِ الكلماتِ والمصادر التي تقاربت معانيها فجاءت علىٰ مثالٍ واحدٍ، مثل المصادر التي جاءت علىٰ الفَعَلان للدلالة علىٰ الاضطرابِ والحركةِ، كالنَّقَزان، والنَّزَوان، والغَلَيَان، والغَثَيان، فجميعها يأتي للدلالةِ علىٰ الاضطراب والحركةِ، وكأنّهم قابلوا توالي حركات الأمثالِ بتوالي حركاتِ الأفعال[٤].

ج- **أبي الفتح عُثمانَ بنِ جِنّي** (ت٣٩٢هـ): وقَدْ بَلَغَتْ عنده قضيّةُ المناسبةِ الطبيعيّةِ بين الألفاظ والمعاني نُضجَها واكتمالَها؛ فنراه يتحدّثُ عَنْهَا في أربعةِ أبوابٍ مِن كتابِه (**الخصائص**)، هي:

- **البابُ الأوّلُ**: (تَلاقي المَعَاني علىٰ اختلافِ الأُصولِ والمَبَانِي): فذكرَ فيه أنّكَ «**تجدُ** للمعنىٰ الواحدِ أسماءً كثيرةً، فتبحثُ عَنْ أصلِ كُلِّ اسمٍ منها، فتجدُه مُفْضِيَ المعنىٰ إلىٰ مَعْنَىٰ صاحبِه». وضربَ لذلك أمثلةً كثيرةً، نحو: خليقة، وطبيعة،

١- انظر: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٩. ٢٠٠٩م، ص٤٥.

٢- الموافقات، ج٥/ ٥٤.

٣- الكتاب، ج١/ ٢٤.

٤- انظر: المصدر السابق، ج٤/ ١٢- ١٧.

وغريزة، وسجيّة، وطريقة، وغير ذلك مِن ألفاظٍ يرى تلاقيها في أَصْلِ المعنى، حيثُ تدلُّ على «الإلفِ والملاينةِ، والإصحابِ والمتابعةِ»[1].

- البَابُ الثّانِي: (الاشتقاق الأكبر): ويُقصدُ به أنّك إذا أخذتَ الأصولَ الثلاثيّةَ لأي كلمةٍ، وقمتَ بتقليبِ أصولِها السّتّةِ ومَا يتفرّعُ منها، فإنها تشتملُ على معنىً عامٍّ مُشتركٍ بينها؛ فتقاليبُ مادة (كلم) السّتّة تدلُّ على القُوّةِ والشِّدّةِ، وتقاليب مادة (قول) السّتّة تدلُّ على الإسراعِ والخِفّةِ[2].

- البَابُ الثّالثُ: (تصاقب الألفاظِ لتصاقبِ المعاني): ويَقْصِدُ به: تقاربَ بعضِ معاني الألفاظِ لُمجرّد اشتراكِها في بعضِ الحُروفِ مع تقاربِ مخرجِ البعضِ الآخر فيها. وقد ضرب لذلك أمثلةً كثيرةً، منها الفعلانِ: (أزَّ) و(هَزَّ) في قولِه تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ [مريم، الآية: ٨٣]، فذكرَ أنَّ معنى (أزًّا): «أي: تُزْعِجُهم وتُقْلِقُهم. فهذا في معنى: تهزُّهم هزًّا، والهمزةُ أختُ الهاءِ، فتقاربَ اللفظانِ لتقاربِ المعنيَيْنِ، وكأنّهم خصُّوا هذا المعنى بالهمزةِ لأنّها أقوى مِن الهاءِ، وهذا المعنى أعظمُ في النفوسِ مِن الهَزِّ؛ لأنّكَ قد تهزُّ ما لا بالَ له، كالجِذْعِ وساقِ الشجرةِ، ونحو ذلك»[3].

- البَابُ الرَّابعُ: (إمْسَاس الألفاظِ أشباهَ المعاني): وفيه يتحدّثُ بصورةٍ مباشرةٍ عَنْ وضعِ الأَلْفَاظِ على صورةٍ صوتيّةٍ مناسبةٍ لمعناها، كمجيء المصادر الرباعيّة المُضعّفة للتكرير، نحو: الزَّعْزَعة، والقَلْقَلة، والصَّلْصلة، والقَعْقَعة. أو كتكريرِ العَيْنِ في الفعلِ المثالِ دلالةً على تكريرِ الفِعْلِ، في نحو: كسَّرَ، وقطَّعَ، وفتَّحَ، وغلَّقَ.

١- الخصائص، ج٢/ ١١٣، ١١٦.

٢- انظر: المصدر السابق، ج٢/ ١٣٣- ١٣٥.

٣- المصدر السابق، ج٢/ ١٤٦.

كذلكَ رأىٰ المناسبةَ بينَ معاني الألفاظِ وما يُقابلُها مِن أصواتٍ تَردُ مُوَافِقَةً للأحداثِ المُعبَّرِ عنها، مِن ذلك اختيارُهم: (الخَضْم)، و(القَضْم)؛ حيثُ يُطلق الأوّل للدلالة علىٰ أكْلِ الرَّطبِ كالبطّيخ والقثّاء، ويُطلق الثاني للصُّلب اليابس، «فاختاروا الخاءَ لِرخَاوتِها للرَّطْبِ، والقافَ لصلابتِها لليابسِ؛ حذوًا لمسموعِ الأصواتِ علىٰ مسموعِ الأحداثِ»[1].

هذا مَا عَنَّ لأصحابِ اللُّغةِ وأصولِ النَّحوِ مِن اعتقَادِهم بوجودِ تلك المناسبة الطبيعية بين الألفاظِ والمعاني. ويبدو الأمرُ مُختلفًا عِنْدَ البَلاغيّين وأهلِ البيَانِ؛ حيثُ ذهبَ أكثرُهم إلىٰ عدمِ القَوْلِ بهذه المناسبة؛ حتىٰ إنَّهم رَأَوْا أنَّ نظمَ الحروفِ في الكلمةِ الواحدةِ يَعْنِي تَوَالِيَهَا في النُّطقِ فَقَط، وليس نَظْمُها بِمُقتضىً عَنْ معنىً، «فلو أنَّ وَاضِعَ اللُّغةِ كانَ قد قال (ربض) مكانَ (ضربَ) لَمَا كانَ ذلكَ يُؤدّي إلىٰ فسادٍ»[2]، في حينٍ رأىٰ البعضُ الآخرُ رَأْيَ أربابِ اللُّغةِ القائلين بخواص الحروفِ ومَا تدلُّ عليه مِن معانٍ. قال أبو يعقوب السَّكّاكيُّ (ت٦٢٦هـ): «ولكنَّ الذي يدورُ في خلدي... أنَّ للحروفِ في أنفسِها خواصَّ بها تختلفُ، كالجهرِ والهمسِ، والشّدَّةِ والرخاوة، والتوسُّطِ بينها، وغير ذلك. مُستدعيةً في حقِّ المحيطِ بها عِلْمًا أنْ لا يُسوّيَ بينها، وإِذَا أخذَ في تعيينِ شيٍ مِنْهَا لمعنىٰ، أنْ لا يهملَ التناسبَ بينهما قضاءً لحقِّ الحكمةِ»[3].

١- الخصائص، ج٢/ ١٥٨.

٢- انظر: عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٠م، ص٤٩.

٣- يوسف بن محمد بن علي السَّكّاكيّ: مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ٢٠٠٠م، ص٤٦٦.

أمَّا عُلَماءُ أُصولِ الفِقْهِ فقد تناولوا قضيّةَ المناسبةِ بين اللَّفظِ والمعنى مِن خلالِ منظورهم التنظيريّ، الذي عُنوا فيه بالحديثِ عَنْ كثيرٍ مِن قَضَايَا اللُّغةِ ومَبَاحِثِها[1].

ويُلاحَظُ أنَّ بعضَهم قد تحدَّثَ عنها بِمَزيدٍ مِن التعمّقِ والمناقشةِ عندَ بَحْثِهم لمسألةِ (واضعِ اللُّغاتِ)؛ حيثُ رأوا ضرورةَ مناقشتِها قُبَيْلَ الحديثِ عَنِ الواضعِ لِلُّغة؛ لأنَّ البحثَ عَنِ الواضعِ -مِن وجهةِ نَظرِهم- مبنيٌّ على أنَّ دلالةَ الألفاظِ على المَعَانِي إنّما هُو بالوضعِ، فإذا تناولوا -ابتداءً- الحديثَ عَنِ إبطالِ تلكَ المناسبةِ الطبيعيّةِ بين الألفاظِ والمعاني، وأنَّ اللُّغةَ وضعٌ وتعارفٌ، فإنَّ انتقالَهم إلى الحديثِ عَنِ واضعِ اللُّغاتِ يُعَدُّ انتقالًا طبيعيًّا[2].

أمَّا البعضُ الآخرُ فقد آثَرَ الحديثَ عَنها بَعْدَ حديثِهم عَنْ مسألةِ (واضعِ اللُّغاتِ)؛ لأنّهم لا يرونَ أنَّ ثمةَ تناقضًا -مِن وجهةِ نَظرِهم- بَيْنَ الحَديثِ عَنْ تلكَ المُناسبةِ الكائنةِ بين الألفاظِ والمَعَاني، وبين أنْ تكونَ اللُّغاتُ بِالتَّوْقيفِ وَالوَحْيِ أَوْ بالتَّواضعِ والاصطلاحِ[3].

ويُمكن القولُ بأنَّ حديثَ الأصوليين حولَ هذه القضيّةِ قد انقسمَ إلى رأيَيْنِ: رأيٍ يقولُ بهذه المناسبةِ الطبيعية بَيْنَ الأَلْفَاظِ ومَعَانيهَا، ورأيٍ آخر يَنْفِي ذَلِكَ ويقولُ باعتباطيّةِ تلك العِلَاقةِ.

١- أمَّا المنظور التطبيقي في ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى فيتمثّل عندهم في دراساتِهم التي تُعنى بتفسير الخطاب الشرعي، وذلك مِن خلال دراستهم لدلالات الألفاظِ على معانيها مِن خلال استقرائهم لها في كلام العرب، والحديثِ بالتفصيلِ عَنْ أنواعِها المختلفة، وطُرق التعرُّفِ إليها.

٢- انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني، ج١/ ٢٧٦؛ والإبهاج شرح المنهاج للسبكي، ج١/ ١٩٦.

٣- انظر: عبد الله سعد آل مغيرة: دلالات الألفاظِ عند شيخ الإسلام ابن تيمية: جمعًا وتوثيقًا ودراسةً. الرياض: دار كنوز إشبيليا، ط١. ٢٠١٠م، ج١/ ٦٦.

(أ) أمّا القائلون بوُجودِ مُناسبةٍ طبيعيّةٍ بين الألفاظِ ومعانيها فيمكن تقسيمُهم إلى فَرِيقَيْنِ، هما:

- **الفَرِيقُ الأوّلُ:** وهم القائلون بأنَّ بينَ اللّفظِ والمعنى مُناسبةً ذاتيّةً مُوجِبةً اختصاصَ هذا اللّفظِ بهذا المعنى، وهذه المناسبةُ كافيةٌ وحدَها في الدلالةِ مِن غيرِ حاجةٍ إلى وضعٍ؛ إذ إنَّ الأصواتَ والألفاظَ تدلُّ على المعاني بذواتِها دونَ وضعِ الواضعِ لها.

ونَسَبَ عُلَماءُ الأصولِ هذا القولَ إلى أربابِ عِلْمِ الكسرِ[١]، وإلى عبّاد بن سُليمانَ الصَّيمريِّ المعتزليِّ (ت٢٥٠هـ)[٢]، على مَا نقلَه الرازيُّ (ت٦٠٦هـ) عنه في (**المحصول في علم الأصول**)[٣].

وذكرَ القرافيُّ - فيما نقله عنه ابنُ أمير الحاج - أنّه «حُكِيَ أنَّ بعضَهم كانَ يدّعي أنّه

---

١ - علمُ الكسرِ هو علمٌ بوضعِ الحروفِ المُقطّعةِ؛ حيثُ تُقطّعُ بعضُ الأسماءِ - وبغير ترتيبِها - عدّةَ مرّاتٍ، بحسبِ طرقٍ مُعيّنةٍ حتى تنتظمَ، وتُؤخذ منها أسماء ملائكةٍ ودعواتٍ وعزائم يشتغل بها هؤلاء حتى يحصلَ المطلوب. انظر: صدّيق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم، تحقيق: عبد الجبار زكار. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م، ج٢/ ٤٤٠.

٢ - هو: أبو سهل عبّاد بن سُليمان - وقيل: سلمان - الصَّيْمري (نسبةً إلى: صَيْمرة، كورة من كُور الجبال المُسمّى بعراق العجم) البصريّ المعتزليّ. خالفَ المعتزلة في أشياء كثيرةٍ، واختصَّ دونَهم بأشياء اخترعَها لنفسِه، وكان أبو عليّ الجُبائيّ يصفُه بالحذقِ في الكلام، ثُمَّ يقول: لولا جنونُه. زعمَ أنَّ الله تعالى لا يقدرُ على غير مَا فعلَ مِن الصلاحِ، وأنّه تعالى إنّما خلقَ الإنسانَ فقط ولم يخلق الإيمانَ ولا الكفرَ. تُوفي في حدود عام٢٥٠هـ. راجع ترجمته تفصيلًا لدى: أبي الفرج محمد بن إسحاق النديم: كتاب الفهرست، تحقيق: أيمن فؤاد سيد. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط١. ٢٠٠٩م، ج١ق٢، ص٥٩٨؛ الفِصَل في الملل والنِّحل لابن حزم، ج٥/ ٦٣.

٣ - انظر: ج١/ ١٨١. فقد وضع الرازيُّ قولَ عبّاد في مقابلة الأقوال الأخرى القائلة بوضع اللغة: إما بالتوقيف، أو بالاصطلاح، أو بعضه مِن الله وبعضه الآخر من الناس.

يعلمُ المُسمياتِ مِنَ الأسماءِ، فقيلَ له: مَا مُسَمَّى (إذغاغ) - وهُوَ مِن لُغةِ البربرِ - فقالَ: أجدُ فيه يبسًا شديدًا، وأراه اسمَ الحجرِ. وهو كذلك»(١).

ويعني هذا النَّقْلُ أنَّ هذه العلاقةَ الطبيعيّةَ بينَ اللَّفظِ ومعنَاهُ - التي نادىٰ بها عبّادٌ وأصحابُ التكسيرِ - غَيْرُ مَقْصُورةٍ من وجهةِ نظرِهم علىٰ اللُّغةِ العربيّة فقط، بل هي تشملُ جميعَ اللُّغاتِ؛ لأنَّ كلمة (إذغاغ) هي بلغة البربر أو الفُرس، ورغم جَهْلِ القَائلِ بِقَوْلِ عبّادٍ بها فإنّه استشعرَ اليبسَ مِن أصواتِ هذه الكلمة، فَعَرَفَ المُسمّىٰ مِنَ الاسم، واستنبطَ المدلولَ مِن الأصواتِ(٢).

واحتجَّ أصحابُ هذا الفريقِ بدليلٍ، مفادُه: أنَّ دلالةَ الألفاظِ علىٰ معانيها لو لم تكن لمناسبةٍ طبيعيّة، لكان اختصاصُ اللَّفظِ المُعيَّنِ بالمعنىٰ المُعيَّنِ - دونَ غيرِه - ترجيحًا لأحد طَرَفي الجائزِ علىٰ الآخر مِن غير مُرجِّحٍ، وهو محالٌ، فهو باطلٌ. وإنْ حَصَلت بينهما مُنَاسبةٌ، فذلك هوَ المطلوبُ(٣).

أو هو بعبارةٍ أخرىٰ - كما يقولُ أبو الثناء محمود الأصفهانيُّ (ت٧٤٩هـ) - «لو لم يكن بين اللَّفظِ والمعنىٰ مناسبةٌ طبيعيّةٌ لتساوت نسبةُ اللَّفظِ إلىٰ جميعِ المعاني، ولو كان كذلك لم يختصّ الاسمُ المُعيّنُ بالمُسمّىٰ المُعيّنِ؛ لأنّه حينئذٍ نِسْبَةُ ذلك اللَّفظِ إلىٰ ذلك المعنىٰ كنسبتِه إلىٰ سائر المعاني، فاختصاصُه به دونَ غيرِه تخصيصٌ بلا مُخصِّص، وهو مُحالٌ»(٤).

١- التقرير والتحبير شرح التحرير، ج١/ ٧٤. ولم أعثر علىٰ هذا النقل في كُتب القرافيِّ، وقد ذكره - أيضًا - السيوطيُّ في (المزهر)، ج١/ ٤٧، ولم ينسبْ نقله إلىٰ القرافي، وفيه: «مُسمىٰ(إذغاغ) وهو بالفارسية: الحجر».

٢- انظر: صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة. بيروت: دار العلم للملايين، ط١٦. ٢٠٠٤م، ص١٥٠.

٣- انظر: المحصول في علم أصول الفقه للرازي، ج١/ ١٨٣؛ والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ١٠١.

٤- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج١/ ٢٧٧.

وَقَدْ تكفّلَ جمهورُ الأصوليينَ بالردِّ على هذه الشُّبهةِ، حيثُ ذكروا أنَّ الإرادةَ مُخصِّصةٌ ومُرجِّحةٌ في كِلَا الأمرَيْنِ، وهما:

أ- إمَّا أنْ يكونَ الواضعُ هُو الله: فَلَهُ أنْ يُرجِّحَ أحدَ طرَفي الجائزِ مِن غيرِ مُرجِّحٍ، كتخصيصِ وجودِ العَالَمِ بوقتٍ مُقدَّرٍ دونَ مَا قبلَه أو بعدَه؛ لكونِه فاعلًا مختارًا.

ب- وإمَّا أنْ يكونَ الواضعُ هُم البشر: وحينئذٍ يُحتمل أنْ يكونَ سَببُ تخصيصِ الاسمِ بالمُسمّى المُعيّنِ، هو خُطورُ ذلك اللّفظِ في ذلك الوقتِ بالبالِ دونَ غيرِه.

قَالَ شِهَابُ الدينُ القرافيُّ (ت٦٨٤هـ): «لا نُسلِّمُ أنّه يلزمُ مِن عدمِ مُطلقِ المناسبةِ الترجيحُ مِن غير مُرجِّحٍ؛ لجوازِ أنْ يكونَ خطورُ هذا الاسمِ بالبالِ دونَ غيرِه، أو أنّه خَطَرَ بالبالِ مع غيرِه، والإرادةُ عَيّنَتْ أحدَهُمَا لِلْوَضْعِ دونَ الآخرِ. كما أنَّ الله تعالى بكلِّ شيءٍ عليمٌ، وخصّصَ كلَّ جزءٍ مِن أجزاءِ العالمِ بزمانٍ وحالةٍ وهيئةٍ دونَ غيرِها ممّا هُو قابلٌ لجميعِها؛ لأنَّ الإرادةَ شأنُها لِذَاتِها ترجيحُ أحدِ الجائزَيْنِ على الآخرِ مِن غير احتياجِها إلى مُرجِّحٍ ألبتّةَ»[1].

وقالَ تاجُ الدينُ السُّبكيُّ (ت٧٧١هـ): «إنَّ الواضعَ إنْ كانَ هُو الله تعالى كانَ تخصيصُ الاسمِ المُعيّنِ بالمُسمّى المُعيّنِ كتخصيصِ وجودِ العَالَمِ بوقتٍ مُقدّرٍ دونَ غيرِه، وإنْ كانَ النّاسَ فيُحتَملُ أنْ يكونَ السببُ حضورَ ذلكَ اللّفظِ بالبالِ في ذلك الوقتِ دونَ غيرِه»[2].

ومثلما اتفقَ الشِّهابُ القرافيُّ (ت٦٨٤هـ) مع الجمهور في ردّهم هذا على القائلين بالمناسبةِ الطبيعية، فإنّنا نراهُ يجتهدُ في إيجادِ ردٍّ آخر يردُّ به على القائلين بتِلْكَ المُناسبةِ الطبيعيّة؛ فقرّرَ أنَّ المناسبةَ الطبيعيّةَ لا تخرجُ عَنْ أنْ تكُونَ: مناسبةً ضروريّةً أو نظريّةً، أو مناسبةً غيرَ ضروريّةٍ وغيرَ نظريّةٍ. ثُمَّ ذهبَ إلى الاستفسارِ عَنْ مفهومِ أصحابِ هذا الفريق

١- نفائس الأصول في شرح المحصول، ج١/ ٤٦١. ٢- الإبهاج في شرح المنهاج، ج١/ ١٩٦.

لهذه المناسبة الطبيعيّة بين اللَّفْظِ ومَدْلُولِه، وقرّرَ أنّه:

- إنْ «أُريدَ بها مناسبةً ضروريّةً أو نظريّةً لم يلزم مِن عَدمِها الترجيحُ مِن غيرِ مُرجّحٍ؛ لجوازِ وقوعِ مُرجِّحٍ بمناسبةٍ من القِسْمِ الثالث، وهو الذي لا يَهْتَدِي إليه العقلُ ألبتّةَ».

- وأمّا إنْ أُريدَ بها «مناسبةٌ غيرَ ضروريّة ولا نظرية، فَمِنْ أين اهتدىٰ هو إليها حتىٰ يدّعيها؟»[1].

- الفَرِيقُ الثَّاني: وهم القائلون بوجودِ مُناسبةٍ داعيةٍ للواضعِ أنْ يُخصّصَ هذا اللَّفْظَ بهذا المعنىٰ، ولا تُغْنِي هذه المناسبةُ عَنِ الوضعِ. وهُو مَا يُمْكنُ أنْ نُسميَه (العلاقة الوضعيّة)، أي: إنَّ الواضعَ (سواءٌ كان اللهَ عند مَنْ ينادي بتوقيفيّة اللُّغةِ، أو البشرَ والمجتمعَ عند مَنْ ذهبَ إلىٰ اصطلاحيّة اللُّغةِ) عِنْدمَا وضعَ الألفاظَ لتدلَّ علىٰ المعاني لاحظَ مُناسبةً بينَ المعنىٰ القويِّ والأصواتِ القويّةِ، والمعنىٰ الضعيفِ والأصواتِ الضعيفةِ، وبما أنّ اللهَ تعالىٰ حكيمٌ، أو أنَّ البشرَ عُقلاءُ، فلا يبعدُ أنْ يكونَ الواضعُ قد راعىٰ وجودَ علاقةٍ بين الألفاظِ ومَا تدلُّ عليه مِن معانٍ.

والفرقُ بَيْنَ هَذا القَوْلِ وقَوْلِ أَصْحَابِ التكسيرِ وعبّادٍ الصَّيْمريِّ - فيما نقلَ عنه الرازيُّ - أنّهم قَالُوا بأنَّ هذه المناسبةَ كافيةٌ وحدَها في الدّلالةِ مِن غيرِ حاجةٍ إلىٰ وضعٍ، أمّا أصحابُ هذا الفَريقِ فقد قرّروا أنَّ هذه المناسبةَ داعيةٌ لِلْوَاضعِ أنْ يضعَ هذا الاسمَ لهذا المُسمّىٰ دونَ غيرِه، وأنّ هذه المناسبةَ لا تُغْنِي عَنِ عمليّةِ الوَضْعِ نفسِها. وهذا مَا أَوْضَحَهُ السُّيوطيُّ بعبارةٍ مختصرةٍ، فيما نقلَه عَنِ الأصوليين؛ حيثُ قَالَ: «لكنَّ الفرقَ بينَ مذهبِهم ومذهبِ عبّادٍ أنَّ عبادًا يراها ذاتيّةً مُوجِبةً، بخلافِهم»[2].

١- نفائس الأصول في شرح المحصول، ج١/ ٤٦٠ - ٤٦١.

٢- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج٢/ ٤٧.

ولعلَّ هذا القولَ للسيوطيِّ يُؤكِّدُ لنا ـ أيضًا ـ صحّةَ فَهْمِ الفخرِ الرازيِّ (ت٦٠٦هـ) لكلامِ عبّادِ الصَّيمريِّ، وقولَهُ بالاكتفاء بهذه المُناسبةِ الطبيعيةِ بين اللَّفظِ ومدلولِه دون الحاجةِ إلى الوضعِ، وخَطأَ الآمديِّ (ت٦٣١هـ) حينَ نسبَ إليه هذا القولَ الثاني دونَ الأوّلِ، وهو أنَّ تِلْكَ المناسبةَ حاملةٌ فقط للواضعِ على الوَضْعِ، دونَ الاستغناءِ عَنْهُ[١].

ورغمَ ذَلِكَ فإنّنا إذا اعترفنا بصحّةِ نَقْلِ الآمديِّ عَنْ عبّادِ الصَّيْمريِّ، وأنّه قالَ بأنَّ المناسبةَ الطبيعية بين الدالِّ والمدلولِ هِيَ الحَامِلةُ للواضعِ على أنَّ يضعَ ـ فإنّه سيظلُّ ثمّةَ فرقٌ جوهريٌّ بينَه والقَائلِينَ بهذا القولِ مِن أَهْلِ السُّنّةِ.

ويتمثّلُ هذا الفرقُ الجوهريُّ في عقيدةِ عبّادِ الاعتزاليّة، التي تقضي بمُراعاةِ الأصلحِ في أفعالِ الله تعالى وُجوبًا، في حينِ يعتقدُ أهلُ السُّنّةِ أنَّ اللهَ يفعلُ الأصلحَ فضلًا منه ومنًّا لا وجوبًا؛ فَلِذَلِكَ رأى مَنْ ذهبَ مِن غيرِ المعتزلةِ إلى هذا الرأي أنَّ تلكَ المناسبةَ هي مراعاةٌ لحكمةِ الواضعِ، وأنَّ مراعاةَ التّناسُبِ بين الدَّالِّ والمَدْلُولِ مِن مقتضياتِ الحكمةِ والإرادةِ[٢].

وقد ذهبَ إلى القولِ بهذا الرَّأْيِ أكثرُ أَرْبَابِ اللُّغةِ والنَّحوِ وأصولِه في كُتبِهم؛ فقد ذكرَه ابنُ جنّي (ت٣٩٢هـ) ـ كما رأينا ـ عَنِ الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه، واختارَه هو لنفسِه، وقال: «وتلقَّتْه الجماعةُ بالقبولِ، والاعتراف بصحّتِه»[٣].

كما اعترفَ شيخُ الإسلام ابن تيميّة (ت٧٢٨هـ) أنّه رأيُ أكثرِ المُحقّقين مِن عُلماء العربيّةِ والبَيانِ، حيثُ قالَ: «والمقصودُ هنا: أنَّ بَشَرًا مِنَ النّاسِ، ليس عبّاد بن سليمان وحدَه، بل كثيرٌ مِنَ الناسِ، بل أكثرُ المُحقّقين مِن عُلماءِ العربيّةِ والبيانِ، يُثبتون المناسبةَ بين

١- انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ١٠١. وانظر أيضًا: الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، ج١/ ١٩٥؛ والتحبير شرح التحرير للمرداوي، ج٢/ ٦٩٤.

٢- انظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطيّ، ج١/ ٤٧- ٤٨.

٣- الخصائص، ج٢/ ١٥٢.

الألفاظِ والمعاني»[1].

وكذا ذهبَ تلميذُه ابن قَيِّم الجوزيّةِ (ت٧٥١هـ) إلى أنّه مذهبُ أساطينِ العَرَبيّةِ[2].

وقد استدلَّ أصحابُ هذا الفريقِ مِنَ الأُصوليّينَ بأنّه لا بُدَّ مِن مناسبةٍ بين اللّفظِ والمعنى؛ لِلْقَطْعِ بِحِكْمَةِ الله تعالى إذَا ذهبنا إلى أنّه الوَاضعُ؛ فإنّه سُبْحَانَهُ لا يُرجِّحُ لفظًا معيّنًا إلا لمُرجِّحٍ، سواء علمناهُ، أو لم نعلمْه لقصورٍ منّا، أمّا جَعْلُ بَعْضِ الألْفَاظِ لمعانٍ بعينِها، وبَعْضِهَا لأُخْرَى، مِن غَيْرِ تَرْجِيحٍ، فإنَّ شأنَ الحكيم ﷻ يأباهُ. وكذلك الحالُ عند مَنْ قالَ إنَّ الواضعَ غيرُ الله، فإنَّ الظاهرَ مِن حالِه عدمُ الترجيحِ بلا مُرجِّحٍ[3].

وممّن قالَ بهذا النوعِ مِنَ المناسبةِ مِن الأصوليين والفقهاء: شيخُ الإسلام أحمد بن عبد الحليم، المعروفُ بابن تيميّة (ت٧٢٨هـ)، وكذلك تلميذُه محمد بن أبي بكرٍ، المعروف بابن قيّم الجوزيّة (ت٧٥١هـ).

- أمّا ابنُ تيميّةَ (ت٧٢٨هـ) فقد صرّحَ بهذه المناسبةِ الطبيعيّةِ بين الدالِّ والمدلولِ في غيرِ موضعٍ، مِنْهَا:

أ- قولُه: «تنازعَ الناسُ: هل بين اللّفظِ والمعنى مناسبةٌ لأجلها خصّصَ الواضعون هذا اللّفظَ بهذا المعنى؟ على قولَيْنِ: أصحّهما: إنّه لا بُدَّ مِنَ المناسبةِ حتى يُقالَ، فذلك لا يختلفُ باختلافِ الأُممِ، بل هي مناسبةٌ داعيةٌ، والمناسبةُ تتنوّعُ بتنوُّعِ الأُممِ، كتنوُّعِ الأفعالِ الإراديّةِ»[4].

١- مجموع فتاوى ابن تيمية، ج٢٠/ ٢٢٩.

٢- انظر: جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام لابن القيّم، تحقيق: زائد أحمد النشيريّ. جدّة: مجمع الفقه الإسلامي، د.ت، ص١٤٦.

٣- انظر: شرح ابن أمير الحاج لكلام ابن الهمامِ في (التقرير والتحبير شرح التحرير)، ج١/ ٧٤.

٤- الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٨٧م، ج٦/ ٥٨٠.

ب ـ قولُه بعد ذِكْرِ أمثلةٍ على وُقوعِ ذلك في اللُّغةِ: «ومعلومٌ أنَّ هذه الأمورَ لها أسبابٌ ومُنَاسباتٌ عند جماهير العقلاءِ مِن المُسلمين وغيرِهم»(١).

ورغم اعترافِ ابن تيميّة بهذه المناسبة، وضَرْبِه للعديدِ مِن الأمثلةِ للتدليلِ على وقوعِها في اللُّغةِ، فإنّه يرفضُ قولَ عبّادٍ الصيمريِّ ومَنْ مَعَه، القائلِ بذاتيّة تلك العلاقة والاكتفاءِ بها عَنِ الوَضْعِ. يقولُ: «ذهبَ الجمهورُ إلى أنَّ الألفاظَ دالةٌ عَلَى المَعَانِي بِالوَضْعِ، لا لذواتِها. وشذَّ عبَّادُ ابنُ سليمانَ الصَّيمريّ، فزعمَ أنَّ دلالتَها لذواتِها، وهذا باطلٌ باختلاف الاسمِ لاختلافِ الطوائفِ مع اتّحادِ المُسمَّى»(٢).

ولقد أثارَ هذا النصُّ بعضَ الانزعاجِ لأحدِ الباحثين المعاصرين الذين اهتموا بدراسةِ دلالةِ الألفاظِ عند ابن تيميّةَ(٣)؛ حيثُ اعتبرَه مناقضًا لما اعتقدَه ابنُ تيميّة وقرّره في غيرِ موضعٍ. فأرادَ أنْ يجدَ لكلامِه هذا مَخْرَجًا بما لا يتعارضُ معَ قولِ ابنِ تيميّة بهذه المناسبة الطبيعيّة، فذهبَ أولًا إلى أنَّ هذا النصَّ منسوبٌ في (المُسوّدةِ) إلى والدِ شيخِ الإسلام ابن تيميّة، وليس إلى ابن تيميّةَ نَفْسِه. وليسَ هذا بصحيحٍ؛ فقد نصَّ جامع (المسوّدة) على نسبتِها إلى ابن تيميّة. ثُمَّ اهتدى إلى الصوابِ، ففرّقَ بينَ قولِ عبّادٍ الأوّل الذي لم يتفق معه أحدٌ، وبين القول الثاني الذي قالَ به أربابُ اللُّغَةِ وبعضُ أهلِ السُّنّةِ، ومنهم ابن تيميّة وتلميذُه ابن القيّم(٤).

١- مجموع فتاوى ابن تيمية، ج٢٠/ ٢٣١.

٢- أبو البركات عبد السلام بن عبد الله، وولده شهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام، وحفيده تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام: المُسوّدة في أصول الفقه، جمعها وبيّضها: أبو العباس أحمد بن محمد الحراني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٤م، ص٥٦٣- ٥٦٤.

٣- هو الدكتور عبد الله سعد عبد الله آل مغيرة، ودراسته المتميزة: (دلالات الألفاظِ عند شيخ الإسلام ابن تيميّة: جمعًا وتوثيقًا ودراسة).

٤- انظر تفصيل ذلك في: ج١/ ٦٩ مِن دلالةِ الألفاظِ عند ابن تيميّة.

- وأمّا ابنُ قيّم الجوزيّة (ت٧٥١هـ) فقد صرّحَ بهذه المُناسبةِ الطبيعيّةِ بيْنَ الألْفاظِ ومعانيها في غيرِ موضعٍ مِن مُؤلَّفاتِه، مِنْهَا:

أ- قولُه: «اللّفظُ قالبُ المعنى ولباسُه، يحتذي حذوَهُ، والمناسبةُ الحقيقيّةُ معتبرةٌ بينَ اللّفظِ والمعنى: طولًا وقصرًا، وخِفّةً وثقلًا، وكثرةً وقلّةً، وحركةً وسكونًا، وشِدّةً ولينًا. فإنْ كانَ المعنى مفردًا أفردوا لفظَه، وإنْ كانَ مُركّبًا ركّبوا اللّفظَ، وإنْ كانَ طويلًا طوّلُوه»[1].

ب ـ وَقَوْلُه أيضًا: «ولمّا كان بينَ الأسماءِ والمُسمّيات مِنَ الارتباطِ والتناسُبِ والقرابةِ، مَا بين قَوَالبِ الأشياءِ وحقائقِها، ومَا بينَ الأرواحِ والأجسامِ، عبرَ العقلُ مِن كُلٍّ منهما إلى الآخرِ»[2].

ج- وكذلك قولُه ـ قبل أنْ ينقلَ عَنْ شيخِه ابنِ تيميّةَ أمثلةً مُختلفةً مِن اللُّغةِ، تُبرهنُ على وجودِ مناسبة طبيعية بين الألفاظِ ومدلولاتها: «هذا مطّردٌ على أصلِ مَنْ أثبتَ المناسبةَ بين اللّفظِ والمعنى، كما هو مذهبُ أساطينِ العربيّةِ. وعقدَ له أبو الفتح ابنُ جنّي بابًا في (الخصائص)، وذكرَه عَنْ سيبويه،واستدلَّ عليه بأنواعٍ مِن تَنَاسُبِ اللّفظِ والمعنى، ثُمَّ قالَ: ولقد مكثتُ بُرْهةً يَرِدُ عليَّ اللّفظُ لا أعلمُ موضوعَهُ، وآخذُ مَعْنَاهُ مِنْ قُوّةِ لفظِه، ومُناسبةِ تلكَ الحروفِ لِذَلِكَ المَعْنَى، ثُمَّ أكشفُه فأجدُه كما فهمتُه أو قريبًا منه. فحكيتُ لِشَيْخِ الإسلامِ هذا عَنِ ابنِ جنّي، فقالَ: وأنَا كثيرًا مَا يجري لي ذَلِكَ، ثُمَّ ذكرَ فصلًا عظيمَ النَّفعِ في التناسبِ بين اللّفظِ والمعنى»[3].

١- بدائع الفوائد، تحقيق: علي محمد العمران. جدّة: مجمع الفقه الإسلامي، د.ت، ج١/ ١٨٩

٢- زاد المعاد في هدي خير العبادِ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢٦. ١٩٩٢م، ج٢/ ٢٣٧- ٢٣٨.

٣- جلاء الأفهام، ص١٤٦-١٤٧.

أمّا المتأخرون مِن عُلماء الأصول فلا نكادُ نجدُ مَنْ قالَ بهذه المُناسبةِ الطبيعيّة بين اللّفْظِ والمعنى، غيرَ مَا ذهبَ إليه ابنُ همّامِ الدّينِ الإسكندريُّ (ت٨٦١هـ)، مِن ضَرُورةِ اعتبارِ المناسبةِ الطبيعيّة فيما وضعَه اللهُ ﷻ، وأمّا فيما وضعَه البشرُ فيرىٰ أنَّ اعتبارَ تلك المناسبةِ الطبيعيّة مظنونٌ وجودها؛ لأنَّ حكمةَ الواضعِ تقتضي رعايةَ التناسبِ بينَ الدالِّ والمدلول. قال: «هذا، وأمّا اعتبارُ المناسبةِ فيجبُ الحكمُ به في وضعِه تعالىٰ للقطعِ بحكمتِه، وهو ظاهرٌ في غيرِه»(١).

ويُمكن أنْ يُرَدَّ علىٰ هذا الفريقِ بما ردَّ به الصفيُّ الأرمويّ (ت٧١٥هـ)، والذي يرىٰ أنَّ اعتبارَ هذه المناسبةِ الطبيعيّة وإنْ تحقّقَ مع بعضِ الألفاظِ ومدلولاتِها، فإنّه «لا يمكنُ ادعاؤه في كلِّ الألفاظِ واللُّغاتِ؛ لأنّا نعلمُ بالضرورةِ أنَّ مَا يذكرونه مِن المناسبةِ بينَ حروفِ الألفاظِ وبينَ معانيها غيرُ مَرْعِيّةٍ في كُلِّ الألفاظِ واللُّغاتِ»(٢).

(ب) وأمّا القائلون باعتباطيّةِ تلك العلاقةِ، فهم جمهورُ الأصوليين والفقهاء؛ حيثُ نَفَوْا أنْ تكونَ هناك مُناسبةٌ طبيعيّةٌ بين الألفاظِ ومدلولاتِها، وقالوا بأنَّ اللّفْظَ علامةٌ علىٰ معناه بِطَريقِ الوَضْعِ؛ «فإنَّا نَعْلَمُ أنَّ الواضعَ في ابتداءِ الوَضْعِ لو وَضَعَ لَفْظَ الوُجودِ علىٰ العدمِ، والعدمِ علىٰ الوجودِ، واسمَ كلِّ ضدٍّ علىٰ مُقابلِه، لما كان ممتنعًا»(٣).

وقد عبّروا عَنْ قولِهم هذا مِن خِلَالِ رفضِهم الشديد لكلامِ عبّادٍ، وتفنيدِ حُجَجِ مَنْ ذهبَ مَذْهبَه؛ فذهبوا إلىٰ إبطالِ القَوْلِ بالمُناسبةِ الطبيعيّة مِن وِجْهتَيْنِ، هما:

١- التحرير في أصول الفقه، ص١٧. وانظر أيضًا تعليقَ ابنِ أمير الحاجّ علىٰ عبارة المُصنِّف في شرحه (التقرير والتحبير شرح التحرير)، ج١/ ٧٤.

٢- نهاية الوصول في دراية الأصول، ج١/ ٧٦. غير أنَّ أصحابَ هذا الفريقِ يُنادون ـ كما سبق ـ بوجودِ هذه المناسبةِ الطبيعية، سواءُ كان الواضعُ هو الله تعالىٰ، أو البشر والمجتمع، وأنَّ مَا غابَ عنّا منها فهو لتقصيرٍ منّا.

٣- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ١٠١.

١- أنَّ دلالةَ الألفاظِ على المعاني لو كانت لمُناسبةٍ، لما اختلفت اللُّغاتُ باختلافِ الأُممِ والنَّواحي، ولَاسْتَطَاعَ كُلُّ إنسانٍ فَهْمَ لُغةِ الآخر دونَ أنْ يتعلَّمَها. ومعلومٌ أنَّ هذا غيرُ مُتَحَقِّقٍ، فدلَّ على بطلانِ مَنْ قالَ بالمناسبة الطبيعية.

قالَ فخرُ الدينِ الرازيُّ (ت٦٠٦هـ): «والذي يدلُّ على فسادِ قَوْلِ عبّادِ بن سليمان أنَّ دلالةَ الألفاظِ لو كانت ذاتيّةً لما اختلفت باختلافِ النواحي والأُممِ، ولَاهْتَدَىٰ كُلُّ إنسانٍ إلى كُلِّ لُغةٍ، وبطلانُ اللازمِ يدلُّ بطبيعةِ الحالِ على بطلانِ الملزومِ»(١).

وقالَ الصفيُّ الأرمويُّ (ت٧١٥هـ): «لو كانَ كذلك لما اختلفَ[ـتْ] دَلالةُ الألفاظِ على مَعَانيهَا باختلافِ الأُممِ والأزمنةِ، لأنَّ المناسبةَ الطبيعيّةَ لا تختلفُ باختلافِها»(٢).

٢- لَوْ كَانت هُناكَ مُناسبةٌ طبيعيّةٌ بين اللَّفْظِ ومدلولِه لما صحَّ استعمالُ اللَّفْظِ في الشيء وضِدّه (الأضداد)، أو في الشيءِ ونقيضِه(٣)؛ إذ يستحيلُ أنْ تكونَ ثمّةَ مناسبةٌ طبيعيّةٌ بينَ المعنيَيْنِ المتناقضين واللَّفْظُ واحدٌ، نحو: لفظ (القرء)، و(الجون)؛ فإنَّ الأوّلَ يدلُّ على الحيضِ والطُّهر، والثاني يدلُّ على البياضِ والسوادِ(٤).

١- المحصول في علم أصول الفقه، ج١/ ١٨٣.

٢- نهاية الوصول في دراية الأصول، ج١/ ٧٦.

٣- فرّق الأصوليُّون في حديثِهم بين الضّدين والنقيضَيْنِ؛ فذكروا أنَّ النقيضَيْنِ هما المضافانِ إلى مُعيّنٍ واحدٍ، لا يجتمعان ولا يرتفعان، كالوجودِ والعدمِ. أمّا الضدّان فلا يجتمعانِ، ويرتفعانِ لاختلافِ الحقيقةِ، كالسَّوادِ والبياضِ، لا يمكنُ اجتماعُهما لأنَّ الشيءَ لا يكونُ أسودَ أبيضَ في زمنٍ واحدٍ، ويمكنُ ارتفاعُهما مع بقاءِ المحلِّ لا أسود ولا أبيض، لاختلافِ حقيقتِهما. انظر: شرح الكوكب المنير لابن النجّار، ج١/ ٦٨

٤- اجتهدَ عُلماء أصول الفقه الأوائل في قبولِهم لقضيّة (الأضداد)، فذهبوا إلى أنَّ اللفظَ قد يتناول ضدّين على جهةِ الحقيقةِ فيهما جميعًا، وحينئذ فإن إثباتَ أحدهما دونَ الآخر يحتاجُ إلى دلالةٍ مِن غيرِه؛ لأنّه مِن المعلومِ أنَّ المرادَ واحدٌ منهما فقط. وقد يتناول اللفظُ ضدّين، ويكونُ=

قالَ أبو الثناء محمودٌ الأصفهانيُّ (٧٤٩هـ): «لو كانت دلالةُ اللَّفظِ على المعنى لمناسبةٍ طبيعيّةٍ بينهما، لزمَ أنْ يناسبَ اللَّفظُ الواحدُ للنقيضَيْنِ والضدَّيْنِ بالطبعِ، وهو مُحالٌ»(١).

وقال ـ أيضًا ـ: «والجمهور على أنَّ دلالتَها بالوضعِ؛ فإنّه ليس بينَ اللَّفظِ ومدلولِه علاقةٌ طبيعيّة تقتضي اختصاصَ اللَّفظِ بالمَعْنى في الدّلالةِ ليُقطعَ بصحّةِ اللَّفظِ للضدّينِ، كـ (الجَوْنِ) للأبيضِ والأسودِ، و(القُرْءِ) للحيضِ والطُّهرِ»(٢).

هذا ما اتّفقَ عليه الجمهورُ مِن رُدودٍ، ردّوا بها على القائلين بتلك المناسبةِ الطبيعيّة بين الألفاظِ ومدلولاتِها. وقد انفردَ ابنُ حزمٍ الأندلسي (ت٤٥٦هـ) ـ كعادتِه ـ بردٍّ، يردُّ به على مَنْ قالَ بهذه المناسبةِ؛ حيثُ جاءَ رفضُه على القائلين بهذه المناسبة نابعًا مِن أنَّ الطبيعةَ لا تمتلكُ حريّةَ الإرادةِ والاختيارِ، يقول: «ولم يبقَ إلا أنْ يقولَ قائلٌ: إنَّ الكلامَ فعلُ الطبيعةِ. قال عليٌّ: وهذا يبطلُ ببرهانٍ ضروريٍّ، وهو أنَّ الطبيعةَ لا تفعلُ إلا فعلًا واحدًا لا أفعالًا مختلفةً، وتأليفُ الكلامِ فعلٌ اختياريٌّ متصرّفٌ في وجوهٍ شتّى»(٣).

ويُمْكِنُ لنا أنْ نُلاحظَ عدّةَ أمورٍ مِن خلالِ هذا الرَّفْضِ الواضحِ لدى جمهورِ الأصوليين، لتلك المناسبة الطبيعية بين الألفاظ ومعانيها، وهذه الأمورُ هي:

= حقيقةً في أحدهما مجازًا في الآخر، فذكروا ـ على سبيل المثال ـ أنَّ لفظ (القُرء) حقيقةٌ للحيضِ، مجازٌ للطُّهر. أمّا المتأخرون مِن الأصوليين فقد قالوا بجواز وجودِ مناسبةٍ طبيعيّةٍ بين اللفظِ وضدّه، وأوّلوا ذلك بتأويلاتٍ عقليّةٍ بعيدةٍ عَنْ واقع اللُّغةِ. راجع ذلك تفصيلًا لدى: أحمد بن عليّ الرازي الجصّاص: الفصول في الأصول، عجيل جاسم النشمي. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط٢. ١٩٩٤م، ج١/ ٣٦٩؛ والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج، ج١/ ٧٤.

١- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج١/ ٢٧٧.

٢- شرح المنهاج للبيضاوي، ج١/ ١٦٨ - ١٦٩.

٣- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج١/ ٣٠.

أ- يبدو هذا الرأيُ الرافضُ لتلك المُناسبةِ الطبيعيّةِ بين الألفاظِ ومعانيها منطقيًّا، عند رَبْطِه بموقفِ الجمهور - أيضًا - مِن ثبوتِ اللُّغةِ بالقياسِ. فقد سبق - في الفصل الرابع، عند الحديثِ عَنْ إثباتِ اللُّغةِ بين التواتر والقياس[1] - أن جمهور الأصوليين ذهبوا إلى رفضِهم القياسَ في اللُّغاتِ، وأنّه «لا مجالَ للعقلِ في اللُّغاتِ»[2]، فكما كانَ رَفضُهم أنْ يُقاسَ لفظٌ على آخر ويأخذَ حُكْمَه لمجرّد اشتراكِ اللَّفظَيْنِ في علّةٍ بعينِها، مُتعلّلين بأنَّ لكلِّ لفظٍ مدلولَهُ الخاصَّ الذي حدّدَهُ سلفًا واضعُ اللغةِ - فكذلك كانَ رفضُهم لتلك المناسبةِ الطبيعيّةِ التي تخْضَعُ أَسَاسًا لإعمالِ العقلِ البشريِّ، ومحاولتِه إيجادَ الرابطِ بين الدالِّ ومَدْلُولِه.

ب- إنَّ رَفْضَ أصحابِ هذا الرأي مِن الأصوليين لكلامِ عبّادٍ الصّيمريِّ وغيرِه ممّن قالوا بوجودِ تلك المناسبة الموجبة للواضعِ على الوضعِ، وقَوْلَهم باعتباطيّةِ تلك العلاقة بين اللَّفظِ والمعنى - نابعٌ مِن تلكَ النَّظْرةِ القُدسيّة للمعنى دونَ اللَّفْظِ، فهو المُقدّمُ عندَهم لِعدّةِ أمورٍ، منها:

١ - أنَّ الهدفَ الرئيسَ مِن دراسة الألفاظِ مِن وجهةِ نظرهم هو بيانُ مَا تُعطيه مِن معانٍ كُلّية، تُساعدُ المجتهدَ على استنباطِ الأدلةِ والأحكامِ مِن النصِّ، فاللَّفظُ عندَهم هو دليلُ الفكرةِ التي ينطلقُ منها الأصوليّون؛ ومِن ثَمَّ فهو خاضعٌ للتطوّر والتغيُّر[3].

٢ - أنَّ المعاني المختلفة لهذه الألفاظِ هي المنشودةُ عند الأصوليين، كما أنّها هي المُنطلق الذي ينبغي أنْ يبدأ به الأصوليُّ في ذهنِه، ثُمَّ يُعبّر عَنْ هذا المعنى بألفاظٍ

---

١ - انظر: ص٢٤٠ من هذه الدراسة وما بعدها.

٢- المستصفى مِن علم الأصول للغزالي، ج٢/ ٧٠.

٣- انظر: التصوّر اللغوي عند علماء أصول الفقه للسيد أحمد عبد الغفّار، ص١٤١.

وتراكيبَ. أمّا الذي يبدأ بالألفاظِ قبل أنْ تدورَ المعاني في ذهنِه فلا تكونُ ثمّة قيمةٌ لكلامِه. وهذا مَا عبّر عنه حُجّة الإسلام الغزالي (ت٥٠٥هـ) في (المستصفى مِن علم الأصول)، حينما قال: «اعلم أنَّ كُلَّ مَنْ طلبَ المعاني مِن الألفاظِ ضاعَ وهلكَ، وكان كَمَنْ استدبرَ المغربَ وهو يطلبُه. ومَنْ قرّرَ المعاني أولًا في عقلِه، ثم أتبعَ المعاني الألفاظَ فقد اهتدى»[١].

ج- لا تُوجدُ صلةٌ بينَ رَفْضِ جمهورِ الأصوليين وجودَ مناسبةٍ طبيعية بين اللَّفظِ ومدلولِه، وبين آرائهم حَوْلَ نَشْأةِ اللُّغة؛ فلقد وضع الأصوليُّونَ ـ كما رأينا ـ موقفَ عبّادٍ وأصحاب التكسير مقابلًا ومضاهيًا لموقفِ سائر العُلماءِ حول واضعِ اللُّغةِ؛ لأنَّ قولَ عبّادٍ وأتباعَه رافضٌ لوجودِ واضعٍ لِلُّغةِ، ويرونَ أنَّ تلك المناسبةَ كافيةٌ وحدَها في الدلالةِ على المعنى مِن غيرِ حاجةٍ إلى وضعٍ.

بل إنَّ القائلين بالقولِ الثاني ـ وهو القولُ بوجودِ مناسبة طبيعية حاملة للواضعِ على الوضع ـ يُجْمِعُونَ في الوقت نفسِه على توقيفيّة اللُّغة. يقولُ ابن تيميّة (ت٧٢٨هـ) ـ وهو مِن أصحابِ هذا القولِ ـ: «فعُلِمَ أنَّ اللهَ أَلْهَمَ النوعَ الإنسانيَّ أنْ يُعبّرَ عمّا يريدُه ويتصوّره بلفظِه، وأنَّ أوّلَ مَنْ عُلِّمَ ذلك أبوهم آدم، وهم عُلّموا كما عُلّمَ، وإن اختلفت اللغاتُ»[٢]، ويقولُ كذلك: «بل الإلهامُ كافٍ في النُّطقِ باللُّغاتِ مِن غيرِ مواضعةٍ متقدّمة، وإذا سُمّيَ هذا توقيفًا فَلْيُسمّ توقيفًا»[٣].

كَذلكَ فإنَّ المظنونَ بالقائلين إنَّ اللُّغةَ تواضعٌ واصطلاحٌ بين البشرِ، أنْ يوافقوا عبّادًا فيما ذهبَ إليه مِن وجودِ تلك المناسبة؛ لِتَوافُقِهم مَعَهُ في اعتقادِه الاعتزاليّ. لكنَّ ذلك لم

١- ج١/ ٦٢.

٢- مجموع فتاوى ابن تيمية، ج٧/ ٦٥.

٣- المصدر السابق، نفسه.

يحدث، بل إنّهم نَفَوْا هذه الصّلةَ، ورأو كذلك أنَّ «اللُّغات لا تدلُّ على مَدْلُولاتِها كَالدّلالةِ العقليّةِ؛ ولهذا المعنى يجوزُ اختلافُها»[1].

وَهَذَا يعني أنَّ جمهورَ الأصوليين ذَهبُوا إلى أنَّ دلالةَ الألفاظِ على معانيها عرفيّةٌ غيرُ طبيعيّةٍ، مهما كانَ موقفُهم المُتنوّع حولَ نشأةِ اللُّغة، سواءٌ في ذلك مَنْ قالَ بأنها توقيفيّةٌ، أو اصطلاحيةٌ، أو بَعْضُها مِن الله والبَعْضُ الآخرُ مِنَ البَشَرِ، أو مَن قالَ بالوَقْفِ والسُّكوتِ وعدمِ الجَزْمِ[2].

---

١ - المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج١/ ٢٠.

٢ - انظر: دراسة المعنى عند الأصوليين لطاهر سليمان حمودة، ص١٥٥.

ثانيًا: وَضْعِيّةُ اللُّغةِ وعُرْفِيّتُها[1]:

أدركَ عُلَماءُ أصولِ الفِقْهِ مَا يطرأُ على الكلمةِ مِن تغيُّراتٍ دَلاليّةٍ نظرًا للتطوّرِ الاجتماعيِّ الذي يُصِيبُ الأُممَ، فتحدّثوا بعد أنِ استقرّت لدى الجمهورِ منهم ـ كما رأينا ـ عُرفيّةُ الصّلةِ بينَ اللَّفْظِ والمعنى، وعدمُ وجودِ مناسبةٍ طبيعيّة بينهما، عمّا يُعْرفُ بـ (وضعيّة اللُّغةِ وعُرفيّتها)؛ ليُمهّدوا بِذَلِكَ إلى تَحْليلِ النصِّ الشرعيِّ، مستفيدين مِن القُدراتِ المختلفة لِلُّغةِ في تشخيصِ مَا استقرَّ عليه اللَّفْظُ في البيئةِ الاجتماعيّةِ مِن مَدْلُول؛ حتى يتسنّى لهم تحديدُ الحكمِ المُرادِ فهمُه وطريقة تَطْبيقِه[2].

وَقَدْ كانَ حَدِيثُ عُلماءِ الأصول عَنْ وضعيّةِ اللُّغَةِ وعُرفيّتِها تحتَ عُنْوانٍ عامٍّ يشـملُهما معًا، وهو مَا أَسْمَوْه (الحقيقة اللُّغويّة).

ومفهومُ (الحقيقة) وإن اتفقَ عُلَماءُ أصولِ النَّحوِ على أنّـه «مَـا أُقِرَّ في الاسـتعمالِ عـلى أصلِ وَضْعِه في اللُّغةِ»[3]، إلا أنَّ الأصوليين لم يَتّفقُوا فيما بينهم على صِيغَةٍ واحـدةٍ لـه؛ فقـد عرّفَها أبو الحسين المعتزلي (ت٤٣٦هـ) أنّها «مَا أُفِيدَ بها مَا وُضِعت له في أصلِ الاصـطلاحِ الذي وقعَ التخاطبُ به»[4].

١- هذا الموضوعُ وإنْ لم يُعالجْه عُلماءُ أصولِ النَّحوِ مُعالجةً كاملة ـ كسائر الموضوعاتِ في هذه الدراسة ـ فقد ألمحَ إليه ابنُ جنّي في (الخصائص)، ج٢/ ٤٤٣، (باب في فرق بين الحقيقةِ والمجاز)، وآثرَ الباحثُ الحديثَ عنه لصلتِه الشديدةِ بغيرِه مِن الموضوعاتِ المطروحة في هذه الدراسة، لا سيما فيما يخصُّ دلالةَ الألفاظِ ومناسبتها للمعاني.

٢- انظر: التصوّر اللغوي عند علماء أصول الفقه لعبد الغفار، ص٦٢.

٣- الخصائص، ج٢/ ٤٤٢. وقد ضعّف الفخر الرازيُّ هذا التعريف في (المحصول)، ج١/ ٢٩١، وذكر أنَّ هذا الحدّ لا يشملُ الحقيقة الشرعية، ولا الحقيقة العرفية.

٤- المعتمد في أصول الفقه، ج١/ ١٦. واستحسنَه الرازيُّ في (المحصول)، ج١/ ٢٨٦.

وَعرَّفَها الإمـامُ الجوينيُّ (ت٤٧٨هـ) مِـن منظور الاستعمال، لا أصلِ الوَضْعِ؛ ليضمَّ بذلك الحقيقَتَيْنِ: العـرفية والشرعيّة أيضًا، فذكرَ أنّها «مَا بَقِيَ في الاستعمال على مَوْضُوعِه»، أو أنّها: «مَا استُعْمِلَ فيما اصْطُلِحَ عليه مِنَ المخاطبةِ»[1].

ورفضَ أبو المظفرِ السَّمْعانيُّ (ت٤٨٩هـ) رأيَ مَـنْ قـالَ بـأنَّ (الحقيقـة) مُشـتقّةٌ مِـنَ (الحقّ)؛ لأنَّ الحقَّ في الكلامِ يكونُ صدقًا، والحقيقةُ هي «اسـتعمالُ اللَّفـظِ فـيما وُضِـعَ لـه، سواءٌ كانَ صدقًا أو كذبًا»، ثُمَّ ارتضى أنْ تُعرّفَ الحقيقةُ أنّهـا «مَـا اسـتُفيدَ بهـا مَـا وُضِـعَت لَهُ»[2].

وعرَّفها الآمـديُّ (ت٦٣١هــ) تعريفًـا يقـتربُ فيـه ـ إلى حـدٍّ كبـيرٍ ـ مِـن تعريفَـي: أبي الحسين المعتزلي، والجُوينيّ؛ فذكر أنّها «اللَّفْظُ المُستعمل فيما وُضِعَ له أولًا في الاصطلاحِ الذي به التخاطب»[3]؛ فقد قيّدها كلٌّ منهم باصطلاح التخاطبِ؛ لتشملَ الحقيقـةَ اللُّغويّـة بنوعيها: الوضعيّ، والعُرفي، والحقيقةَ الشرعيّةَ.

وكانَ حِرْصُ الأصوليّين على تعريفِ الحقيقةِ اللُّغويّة ـ وكذا الحقيقة الشرعيّة[4] ـ نابعًا

---

١ – متن الورقات، ص٩.

٢ – قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج٢/ ٨٣– ٨٤.

٣ – الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ٤٧.

٤ – يُراد بالحقيقة الشرعيّة كلُّ لفظٍ موضوعٍ لُمسمّىً في اللغة، ثُمَّ استعمله الشرعُ لُمسمّىً آخر، مع هجرانِ الاسمِ للمسمّى اللغويِّ بمضيِّ الزمان، وشيوعِ استعماله في المُسمّى الشرعي. وقد عرّفَهاالرازي في (المحصول)، ج١/ ٢٩٨، أنّها: «اللفظة التي استُفيد مِنَ الشرع وَضْعُها للمعنى، سواء كان المعنى واللفظُ مجهولين عند أهل اللغة، أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما»، ولقد دار خلافٌ كبيرٌ بين عُلماء الأصول في قبولها والاعتراف بها مِن عدمِه، وكيف رجّحوا بينها وبين الحقيقة اللغوية. ولقد آثر الباحثُ عدمَ الخوضِ في هذه التفاصيل، والاقتصار فقط على الحقيقةِ اللُّغوية؛ لما لها مِن علاقةٍ وطيدة بالدرس الأصوليّ النحويّ.

مِن رُؤيتِهم الشَّاملةِ لِطَبيعةِ ألفاظِ اللُّغةِ واستعمالاتِها المختلفةِ، فقد لاحظوا أنَّ استعمالَ الشارعِ للألفاظِ إمَّا أنْ يكونَ على سبيلِ الحقيقةِ اللغويّة، أو الشرعيّة، وإمَّا على سبيلِ المجازِ، وهو «انتقالُ اللَّفظِ مِن الجهةِ الحقيقيّةِ إلى غيرِها»، وقيل: هو«اللَّفظُ المُتواضعُ على استعمالِه في غيرِ مَا وُضِعَ أولًا في اللغةِ لما بينهما مِنَ التعلُّقِ»[1]، كما لاحظوا ـ مِن خلال تقييدِهم لتعريف الحقيقة بـ (مصطلح التخاطب) ـ أهميّةَ اعتبارِ المحيطِ الاستعماليِّ لِلَّفظةِ عند التمييزِ بين الحقيقةِ والمجاز؛ لأنَّ اللَّفظةَ الواحدةَ قد تُستَعملُ في مجالٍ بعينهِ وتكونُ على سبيلِ الحقيقة، في حينِ أنّها نفسَها تُستخدم في مجالٍ آخر على سبيلِ المجازِ، مثل كلمة (زكاة) فهي حقيقةٌ عند أهلِ الشرعِ عندما تُستعمل بمعناها الشرعي، وهو: «إيجابُ طائفةٍ مِن المالِ في مَالٍ مخصوصٍ لمالكٍ مخصوص»[2]، بينما هي مجازٌ بهذا المعنى عند أهلِ اللغةِ؛ لأنَّ حقيقةَ معناها عندهم هي الزيادةُ والنَّماء. ولو استُعملت اللَّفظةُ نفسُها في معناها اللغويِّ لانعكسَ الأمر؛ حيثُ تُصبح حقيقةً عِنْدَ أَهْلِ اللُّغةِ، مجازًا عند أَهْلِ الشَّرْعِ[3].

وَهَذَا يدلُّ على إِدْرَاكِ الأصوليين لأثرِ استعمالِ الألفاظِ وشيوعِها في تغيُّرِ المَعْنَى وإِفَادتِه مِن اللَّفظِ، كما يدلُّ على متابعةِ المحدثينَ مِن عُلماء الغربِ وغيرِهم لما توصّل إليه الأصوليُّون، فيما أسماهُ عُلَماءُ الغربِ بظاهرةِ التأقلم (Polysémie)، حيثُ يكونُ لِكَلماتِ اللُّغةِ وألفاظِها قدرةٌ «على اتخاذ دلالاتٍ متنوّعة تبعًا للاستعمالاتِ المختلفة التي تُسْتَعْمَلُ فِيهَا، وعلى البَقاءِ في اللُّغةِ مَع هَذِه الدّلالاتِ»[4].

١- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ٤٧.

٢- التعريفات، ص١١٩.

٣- انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج١/ ٤٩- ٥٠.

٤- ج. ڤندريس: اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصّاص. القاهرة:مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠م، ص٢٥٤. وانظر أيضًا: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه للسيد أحمد عبد الغفار، ص٦٥.

وتعني الحقيقةُ اللغوية عند عُلماء أصول الفقه مَا استُعمل مِن الألفاظِ في معناه اللُّغويِّ، ولم ينتقل إلى معنىً شرعيٍّ؛ سواءٌ كانَ الاستعمالُ هُو مَا وُضِعَ له اللَّفظُ أوّلًا، أو مَا اكتسبَه مِن مدلولٍ جديدٍ بعُرفِ استعمالِ الناطقين في مرحلة التطوّر اللُّغويّ[١].

لِـذَلِكَ فقد اتّفقَ الأصوليّون على تقسيمِ الحقيقةِ اللُّغوية إلى قِسْمَيْن: وضعيّة، وعُرفيّة[٢]، وقد أثاروا تحتَ كُلِّ قسمٍ مِنْ هذين القِسْمَيْنِ عَددًا مِن القضايا والتفريعاتِ، التي سيتمُّ الحديثُ عنها في الأسطرِ التالية:

(أ) الحقيقةُ اللُّغويّةُ الوَضْعيّةُ:

اخْتَلَفَتْ عِبَاراتُ الأصوليّينَ في بَيانِ المقصودِ بِهَا ـ وإن اتفقَ مفهومُها عندَهم ـ كما اختلفت مُسمّياتُها عندَهم؛ فسمّاها أبو الحسين المعتزلي (ت٤٣٦هـ) (الحقيقةَ الأَصْليّةَ)، في مُقابلِ (الحَقِيقةِ الطّارئةِ)، التي يَعْنِي بها الحقيقةَ العرفيةَ[٣]، بينما رأى ابنُ قُدامةَ المقدسيُّ (ت٦٢٠هـ) الاكتفاءَ بِتَسْمِيَتِهَا (الحقيقة)، في مقابل (العُرْفيّة)، و(الشَّرعيّة)، و(المجَازِ المُطْلَقِ)[٤].

١- انظر: دراسة المعنى عند الأصوليين لحمودة، ص٩١. غير أنّه قد ذهبَ في تعريفِه للحقيقة اللُّغويّة إلى استبعادِ المعاني الاصطلاحية مِن حظيرةِ الحقيقةِ اللغوية، بينما جعلَها جلُّ الأصوليين ـ كما سنرى ـ نوعًا مِن الاستعمالِ العُرفي للألفاظِ، وهو الحقيقة العُرفيّة الخاصة.

٢- هذا الاتفاق عند من ارتضى تقسيمَ الحقيقةِ إلى لغوية وشرعية، كالغزالي في (المستصفى مِن علم الأصول)، ج٢/ ١٣؛ والآمدي في (الإحكام في أصول الأحكام)، ج١/ ٤٦. وهناك مَنْ جعل الحقيقة منقسمةً إلى ثلاثة أقسام: لغوية (أي: وضعية)، وعرفية، وشرعية، كأبي الحسين المعتزلي في (المعتمد في أصول الفقه)، ج١/ ١٩؛ والجويني في (متن الورقات)، ص٩؛ والرازي في (المحصول في علم أصول الفقه)، ج١/ ٢٩٥- ٢٩٨؛ وهناك مِن الأصوليين مَنْ أضافَ قسمًا رابعًا إلى الحقيقةِ، وهو (مطلق المجاز)، كابن قدامة المقدسي في (روضة الناظر وجنة المناظر)، ص١٧١.

٣- المعتمد في أصول الفقه، ج١/ ١٩.

٤- روضة الناظر وجنة المناظر، ص١٧١.

وأطلقَ عَلَيْهَا الآمديُّ (ت٦٣١هـ) اسمَ (الحَقيقةِ الوَضْعيّةِ)، في مقابل القسم الثاني الذي أبقاه على اسمه (الحقيقة العرفية اللغوية)[1].

وَعرّفَهَا ابنُ قدامةَ المقدسيُّ (ت٦٢٠هـ) أنّها «اللّفظُ المُستعملُ في موضوعِه الأصليّ»[2].

وذكرَ الآمديُّ (ت٦٣١هـ) أنّها قد عُرِّفت تعريفاتٍ واهيةً، يُستغنى عن تضييعِ الزّمانِ بِذِكْرِهَا، ورأى أنّها «اللّفظُ المُستَعملُ فيما وُضِعَ له في اللُّغةِ، كالأسدِ المُستعملِ في الحيوانِ الشُّجاعِ العريضِ الأعالي، والإنسان في الحيوانِ الناطق»[3].

فالحقيقةُ اللغويّةُ الوضعيّةُ تعني بهذه المفاهيم وتلك المُسَمّيات، الدّلالاتِ الأُولَى أو الأسبقَ زمنًا قبلَ أنْ يعتريَها تغيُّرٌ دلاليٌّ، كألفاظِ: الأرضِ، والسماءِ، والحرِّ، والبردِ، حيثُ تُستعمل بمعانيهَا الشّائعةِ التي هي دلالتُها الأُولى[4].

وَالمُلاحظُ أنَّ الأصوليين قد عَمَدُوا إلى تقديمِ الحديثِ عَنِ الحقيقة اللغوية الوضعيّة، ثُمَّ تحدّثوا بعد ذلك عن الحقيقتَيْنِ: العُرْفيّةِ، والشَّرْعيّةِ، فالمجازِ؛ وذلك لإدراكِهم الكاملِ بأنَّ الوضعَ اللغويَّ هُو الأساسُ الذي تنطلق منه سائر الحقائق، ومَا عداهُ يُعَدُّ فرعًا عنه؛ فإذا كانت الحقيقةُ عند بعضِهم تنقسمُ إلى ثلاثة أضربٍ: لُغويّةٍ، وعُرْفيّةٍ، وشَرْعيّةٍ، وكذلك المجازُ ينقسمُ إلى الأضربِ نفسِها، «فاللغةُ أصلٌ فيهما، والعرفُ نَاقلٌ لهما عَنِ اللُّغةِ إلى العُرفِ، والشَّرْعُ ناقلٌ لهما عَنِ اللُّغةِ والعُرْفِ»[5].

١- الإحكام في أصول الأحكام، ج١/ ٤٦.

٢- روضة الناظر وجنة المناظر، ص١٧١.

٣- الإحكام في أصول الأحكام، ج١/ ٤٦.

٤- انظر: دراسة المعنى عند الأصوليين لياقوت، ص٩١.

٥- قواطع الأدلة في أصول الفقه للسمعاني، ج٢/ ٨٦. وانظر أيضًا: نهاية السول في شرح منهاج الأصول للإسنوي، ج٢/ ١٥٠.

وذَهَبَ السَّرَخسيُّ (ت٤٩٠هـ) في أصولِه[1] إلى أنَّ مَا يُسمّى مِن الألفاظِ بالحقيقةِ العُرفيّةِ والشرعيّةِ مَا هيَ إلا ألفاظٌ انتقلت مِن معانيها اللُّغويّة إلى مَعَانٍ أخرى تعارفَ الأشخاصُ على استخدامِها عَلى سبيلِ التجوّزِ؛ لمناسبةٍ بينَ المَعْنَيَيْنِ: الوَضْعيِّ والاستعماليِّ، حتى أصبحت بحُكمِ الاستعمالِ كالحقيقةِ الوضعيّةِ[2].

(ب) الحَقِيقةُ اللُّغويّةُ العُرفيّةُ:

عرّفَ أبُو الحُسَيْنِ المعتزليُّ (ت٤٣٦هـ) الحقيقةَ العُرفيّةَ أنّها «مَا انتقلَ عَنْ بابِه بِعُرفِ الاستعمالِ وغَلَبَتِه عليه، لا مِنْ جهةِ الشرعِ»، أو أنّها «مَا أفادَ ظاهرَه لاستعمالٍ طارئٍ مِن أَهْلِ اللُّغةِ، مَا لم يكن يُفيده مِن قبلُ»[3].

والملاحظُ أنَّ أبا الحسين المعتزليَّ يُركّزُ في تعريفِه الأوّل ـ الذي يوافقه فيه السَّمعاني (ت٤٨٩هـ)[4] أيضًا ـ على التّفرقةِ بين الحقيقة العُرفيّةِ والحقيقةِ الشَّرعيّةِ؛ حيثُ إنَّ كليهما يُمثّل انتقالًا للألفاظِ مِن استعمالِها الحقيقيِّ في اللُّغةِ إلى استعمالٍ آخر: فأمّا إذَا كَانَ هذا الاستعمالُ الآخرُ عَنْ طريقِ العُرفِ فهو الحقيقةُ العُرفيّة، وأما إن كان مِن استخداماتِ الشَّرعِ له فهو الحقيقةُ الشرعيّة.

وعرّفها الشيرازيُّ (ت٤٧٦هـ) أنّها «ما غلبَ الاستعمالُ فيه على مَا وُضِعَ له في اللغةِ»[5].

١- انظر: أصول السرخسي، ج١/ ١٩٠- ١٩١. وفيه يجمعُ بين مَا تغيّر معناه بُعرفِ المستعملين له مِن البشر، ومَا تغيّر معناه بعُرفِ أهل الشرعِ، في مقابل الحقيقة اللغوية الوضعيّة التي لم تتغيّر الألفاظُ فيها نتيجةَ العوامل الفكريّة أو الاجتماعية.

٢- انظر: نواس محمد علي الخفاجي: البحث الدلالي في كتاب أصول السرخسي. رسالة ماجستير، كلية الآداب (قسم اللغة العربية) ـ الجامعة المستنصرية، ٢٠٠١م، ص٦٠.

٣- المعتمد في أصول الفقه، ج١/ ٢٧.

٤- انظر: قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج٢/ ٩٥.

٥- اللمع في أصول الفقه للشيرازي، ص٤٢.

وعرّفها فخرُ الدين الرازيُّ (ت٦٠٦هـ)، والآمديُّ (ت٦٣١هـ) تعريفَيْنِ مُتقـارِبَيْنِ، فذكرَ الأوّلُ أنّها هي «التي انتقلت عَنْ مُسمّاها إلى غيرِه بعُرفِ الاستعمال»[1]، في حينِ رأى الثاني أنّها «اللَّفْظُ المُسْتَعْمَلُ فيما وُضِعَ له بعرف الاستعمال اللغويِّ»[2].

فهذه التعريفاتُ ـ التي تعمّد الباحثُ الإتيانَ بها ـ وغيرُها ممّا أوردَهُ الأصوليُّون تُركّـزُ في جملتِها على حقيقةٍ واحدةٍ، هي أنَّ الحقيقةَ العُرفيّة تُمثّل انتقالًا للألفاظِ اللُّغويّة مِن وضعها اللغويِّ إلى وضعِها العُرفيِّ، عَنْ طريقِ استعمالِ الجماعةِ اللُّغوية لها، استعمالًا يُخالِفُ مَا وُضِعت له في أَصْلِ اللُّغة؛ لذا فإنّنا نَرى عالمًا كابن تيميّة (ت٧٢٨هـ) يُقسّمُ الحقيقةَ العُرفيّة بالنظرِ إلى الحقيقةِ الوَضْعيّة اللُّغويّةِ على ثلاثةِ أقسامٍ، هِيَ:

١- أنْ تكونَ أعمَّ مِن المعنى اللغويِّ، كلفظِ (الرقبةِ) و(الرأس)، فإنّهما يُطلقان في اللُّغةِ على العُضْوِ المَخْصُوصِ، ثُمَّ صارَ يستعملانِ في جميعِ البدنِ.

٢- أنْ تكونَ أخصَّ مِن المَعْنَى اللغويِّ، كلفظِ (الدابةِ)، وهو في اللُّغةِ اسمٌ لكلِّ مَا يدبُّ، ثُمَّ صارَ يُستعمل بِمَعْنَىً خَاصٍّ لِلدّلَالةِ على ذواتِ الأربعِ، أو على الفَرَسِ أو الحمار عِنْدَ بَعْضِهِم.

٣- أنْ تكونَ مباينةً للمعنى اللُّغويِّ، ولكن يوجد بين المعنيَيْنِ علاقةٌ مَا، مثل لفظ (الغائط)، فهو في اللُّغةِ المكانُ المنخفضُ مِن الأرضِ، ولَمَّا كانَ النّاسُ يتنابونَه لقضاءِ حوائجِهم سمّوا مَا يخرجُ مِنَ الإنسانِ باسمِ محلِّه. وكَذَلِكَ كلمـةُ (الظّعينـة)، فهي تُطلق في اللُّغةِ على اسمِ الدابة، ثُمَّ سمُّوا المرأةَ التي تركبها باسمِها[3].

بينما قسّمَهَا سائرُ الأصوليين بِالنَّظرِ إلى طبيعتها وذاتِها، لا بمقارنتِها بالحقيقية الوضعيّة اللغوية، فرأوا أنّها تنقسمُ إلى قسمَيْنِ، هما:

١- المحصول في علم أصول الفقه، ج١/ ٢٩٦.
٢- الإحكام في أصول الأحكام، ج١/ ٤٦.
٣- انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج٧/ ٦٥- ٦٦.

١ - حقيقة عرفيّة عامة: وهي التي تنتجُ عَنْ شيئين، هما:

أ- تخصيصُ الاسم ببعضِ مُسمّياتِه: مثل تخصيص لفظ (الدابّة) ببعضِ البهائم والحيوانات، بعد أنْ كانت شاملةً لكلِّ مَا يدبُّ علىٰ الأرضِ.

ب- أنْ يشتهرَ الاستعمالُ المجازيُّ شهرةً يُسْتَنكرُ معها الاستعمالُ الحقيقيّ، مثل إطلاق لفظ (الغائط) عرفًا علىٰ كلِّ مَا يخرجُ مِنَ الإنسانِ وهو مستقذرٌ، وإنْ كانَ يُطلق حقيقةً علىٰ كلِّ مستقرٍّ ومطمئنٍ مِنَ الأرضِ.

قَالَ حُجّة الإسلامِ الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ): «والاسمُ يُسمّىٰ عُرفيًّا باعتبارَيْن: أحدهما: أنْ يوضعَ الاسمُ لمعنىً عامٍّ، ثُمَّ يُخصّصُ عُرْفُ الاستعمالِ مِن أهل اللُّغةِ ذلك الاسم ببعضِ مُسمّياتِه، كاختصاص اسم (الدابة) بذوات الأربع، مع أنَّ الوضعَ لكلِّ مَا يدبُّ، واختصاص اسم (المُتكلّم) بالعالِمِ بعلمِ الكلامِ، مع أنَّ كلَّ قائلٍ ومتلفّظٍ مُتكلّمٌ..... الاعتبار الثاني: أنْ يصيرَ الاسمُ شائعًا في غيرِ مَا وُضِعَ له أوّلًا، بل فيما هو مجازٌ فيه، كـ(الغائط) و(العَذِرة)؛ فالغائطُ للمطمئنِ مِن الأرضِ، والعذرةُ للفناء الذي يُستَتَرُ به وتُقضىٰ الحاجةُ مِن ورائه. فصارَ أصلُ الوَضْعِ منسيًّا، والمجازُ معروفًا سابقًا إلىٰ الفهمِ بِعُرْفِ الاستعمالِ، فيُسمّىٰ هذا عُرفيًّا وهو مِن اللُّغةِ، إلا أنّه ثبتَ هذا بِعُرفِ الاستعمالِ، وذلك بِالوَضْعِ الأوّلِ»[١].

٢ - حقيقة عُرفيّة خاصّة: ويُسمّيها بعضُهم بـ(الاصطلاحية)[٢]، ويعنون بها ما لكلِّ طائفةٍ مِن اصطلاحاتٍ واستعمالات خاصّة بها، كالرفعِ والنَّصْبِ والخفضِ عند

---

١ - المستصفىٰ مِن علم الأصول، ج٢/ ١٤. وانظر أيضًا: روضة الناظر وجنّة المناظر لابن قدامة المقدسي، ص١٧١؛ ونهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي، ج١/ ٢٦٣- ٢٦٤؛ والسراج الوهّاج في شرح المنهاج للجاربردي، ج١/ ٣٣٦- ٣٣٨.

٢ - انظر: شرح منهاج البيضاوي للأصفهاني، ج١/ ٢٢٩.

النُّحاةِ، والمسند والمسند إليه عند البلاغيين[1].

قال فخرُ الدين الرازيُّ (ت٦٠٦هـ): «ثُمَّ ذلك العُرف قد يكونُ عامًّا، وقد يكونُ خاصًّا ..... وأمَّا القسمُ الثاني ـ وهو العُرف الخاص ـ فهو مَا لكلِّ طائفةٍ مِن العُلماءِ من الاصطلاحاتِ التي تخصُّهم، كالنَّقضِ والكسرِ والقَلْبِ والجمع والفَرْقِ للفقهاء، والجوهر والعَرَض والكونِ للمتكلّمين، والرفعِ والنصب والجر للنُّحاةِ. ولا شكَّ في وقوعِه»[2].

ورغم هذه التقسيمات فإنَّ الأصوليين لم يُنكروا إمكانيّةَ أن تُستَعمَلَ الأسماءُ اللغويّة في العُرفِ بمعانيها نفسِها الكائنة في اللُّغةِ، غير أنّهم ذهبوا إلى أنَّ إمارةَ معرفةِ الاسمِ العرفيِّ أن يسبقَ إلى الأفهامِ عند سماعِه معنىً غيرَ مَا وُضِعَ له في الأصلِ، كما قرّروا أنَّ السامعَ للاسمِ إنْ كانَ يتردَّدُ في فهمِه المعنى العرفيَّ واللُّغويَّ معًا، كانَ الاسمُ مشتركًا فيهما على سبيل الحقيقةِ[3].

١- صنّفَ بعضُ المعاصرين هذا النوع من الحقيقة العرفية الاصطلاحية تصنيفًا مستقلًّا، فجعلها حقيقةً مستقلةً بمفردها، في مقابل: الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية، وليست نوعًا مِن أنواعِ الحقيقة العرفية كما أكّده علماءُ الأصول. انظر: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين لطويلة، ص١٤٥.

٢- المحصول في علم أصول الفقه، ج١/ ٢٩٨. وانظر أيضًا: نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي، ج٢/ ٦٠٨؛ ونهاية السول في شرح منهاج الأصول للإسنوي، ج٢/ ١٥١. وقد رفضَ الإمام الغزاليّ في (المستصفى مِن علم الأصول)، ج٢/ ١٤- ١٥، أنْ يعدَّ هذا النوعَ مِن الاستعمال مِن قبيل العُرف، بل عدّه داخلًا في الوضعِ، وُحجّته أنَّ ألفاظَ اللغةِ كلها كانت كذلك، فيلزم أن تكونَ كلُّها عرفيّة، وهذا محال بالطبع، ومِن ثَمَّ بطل اعتبارُ المصطلحات الخاصة بكلِّ فنٍّ عرفيّةً.

٣- انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين المعتزلي، ج١/ ٢٨؛ واللمع في أصول الفقه للشيرازي، ص٤٢؛ ونهاية الوصول في دراية الأصول للأرموي، ج١/ ٢٦٤.

وقد تحدّث الأصوليّون عَنْ كيفيّة انتقال الأسماءِ مِن حقيقتِها الوضعيّة إلى حقيقتِها العُرفيّة، كما استحسنوا ذلك في بعضِ الألفاظِ:

أمَّا عَنْ كيفيّة انتقال الأسماءِ إلى الحقيقةِ العرفية فقد اعترفوا بداية أنّه يتعذّرُ مع كثرةِ أرباب اللُّغةِ أنْ يتواطؤا جميعًا على استعمالٍ عُرفيٍّ بعينِه، وذهبوا إلى أنَّ استحداثَ مثل هذه الاستعمالات العرفية لا يبعد أنْ يكونَ عَنْ طريقِ اتّفاقِ جماعةٍ بعينِها ـ بصورةٍ مُتعمَّدةٍ ـ على هذا الاستعمالِ العُرفيّ، ثُمَّ ينتشرُ ذلك عنهم، حتى إذا جاءَ جيلٌ آخر بعدَهم فإنّهم لا يُدركونَ إلا هذا الاستعمالَ العُرفيّ. قال أبو الحسين المعتزلي (ت٤٣٦هـ): «وأمَّا كيفيّةُ انتقالِ الاسم بالعُرفِ فهو أنّه يتعذّرُ ـ مع كثرةِ أهل اللغةِ ـ أنْ يتواطؤا على ذلك، ولكنّه لا يمتنعُ أنْ ينقلَ الاسمَ طائفةٌ مِن الطوائفِ، ويستفيضُ فيها، ويتعدّى إلى غيرِها فيشيع في الكُلِّ على طول الزمانِ، ثُمَّ ينشأُ القرنُ الثاني فلا يعرفون مِن إطلاقِ ذلك الاسمِ إلا ذلك المعنى الذي نُقِلَ إليه»[1].

وأمّا عَنِ استحسانِهم نقلَ بَعْضِ ألفاظِ اللُّغةِ إلى الاستعمالِ العُرفيِّ، فقد اشترطوا أنْ يكونَ ذَلِكَ لِغَرضٍ فيه، وضربوا مثالًا على ذلك مكرّرًا في مؤلّفاتِهم الأصوليّةِ المختلفةِ، وهو أنَّ الطباعَ قد تنفرُ عَنْ بعضِ المعاني، «وتتجافى الناسُ التصريحَ بذلك، فيَكنون عنه باسمِ مَا انتقلَ عنه. وذَلِكَ كَقَضاءِ الحَاجةِ المكنّى عنه باسم المكان المُطمئنِ مِن الأرضِ الذي تُقضى فيه الحاجةُ»[2].

الترجيحُ بَيْنَ الحقيقتَيْن اللُّغويّتَيْن: الوضعيّة والعُرفيّة:

عقدَ الأصوليُّون مقارنةً بين الحَقِيقةِ الوَضْعيّةِ وَالحَقيقةِ العُرْفيّةِ عِنْدَ الاستعمالِ،

---

١ - المعتمد في أصول الفقه، ج١/ ٢٨.

٢ - المصدر السابق، ج١/ ٢٧. وانظر أيضًا: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل، ج٢/ ٤١١ - ٤١٢؛ وقواطع الأدلة في أصول الفقه للسمعاني، ج٢/ ٩٦.

واختَلَفَتْ آراؤهم حولَ تَرجيحِ أيّهما علىٰ الآخر عند الأخذ بالحُكمِ الفقهيِّ:

(أ) فَمِنهُم مَنْ رأى تَقْدِيمَ الحقيقةِ الوضعيّةِ علىٰ العُرفيّة؛ لأنّها تمثّل -مِن وجهةِ نظرِه- الأصلَ الذي تنطلقُ مِنه سائرُ الحقائق. وقد نادىٰ أكثرُ الشافعيّة بهذا القول، ومنهم:

١- القَاضِي الحُسَيْنُ بنُ محمدٍ المَرْوَرُّوذيُّ (ت٤٦٢هـ)[1]، أحدُ كبارِ الشافعيّة في وقتِه: نقلَ عنه السيوطيُّ (ت٩١١هـ)[2] تقديمَه الحقيقةَ اللغوية علىٰ الوضعيّة.

٢- عَبْدُ الكَريمِ بنُ محمّدِ بنِ عَبْدِ الكَريمِ الرافعيُّ (ت٦٢٣هـ)[3]، صَاحِبُ التصانيف في فروع الشافعية: نصَّ علىٰ أنّه « إنّ تطابق العُرْف والوَضْعُ فَذَاكَ ، وإن اختلفا فكلامُ

١- هو: أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد، القاضي المَرْوَرُّوذي. أحد كبارِ فقهاء الشافعية، وفقيه خراسان وقاضيها. أخذَ الفقه عن أبي بكرٍ القفّال، وصنّفَ في الأصول والفروعِ والخلاف، وتتلمذ عليه جماعةٌ، منهم الحسين بن مسعود الفرّاء البغوي، كما نقل عنه الجوينيُّ والغزاليُّ كثيرًا في مُصنّفاتِهم، وكانوا يقدّمون نقلهم عنه بقولهم: (قال القاضي). راجع ترجمته في: وفيات الأعيان لابن خلّكان، ج٢/ ١٣٤- ١٣٥؛ وطبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي، ج٤/ ٣٥٦- ٣٦٥.

٢- انظر: الأشباه والنظائر الفقهية في قواعد وفروع فقه الشافعيّة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٨٣م، ص٩٣.

٣- نسبةً إلىٰ جدّه الأكبر رافع بن خَدِيج الصحابيّ، وقيل: بل نسبةً إلىٰ رافعان، بلدة من بلاد قزوين. هو: أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسن القزويني الرافعي. وُلِدَ سنة خمس وخمسين وخمسمئة. ترجمَ له السُّبكي فقال: كانَ متضلّعًا مِن علومِ الشريعةِ: تفسيرًا، وحديثًا، وأصولًا. أخذَ العلم عَنْ جماعةٍ، منهم: والدُه، والحسن بن أحمد العطّار، وروىٰ عنه المنذريُّ وغيره. مِن مؤلّفاتِه: المحرّر في فقه الشافعية، والعزيز شرح الوجيز للغزالي، والمعروف بـ(الشرح الكبير). راجع ترجمته في: سير أعلام النبلاء للذهبي، ج٢٢/ ٢٥٢- ٢٥٥؛ وطبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي، ج٨/ ٢٨١-٢٩٣.

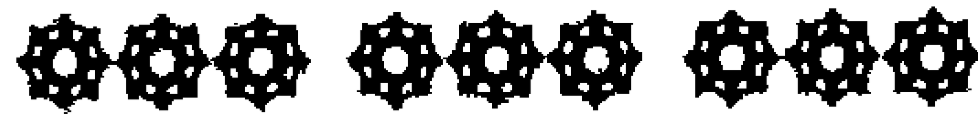
الأَصْحَابِ [أي: الشافعيَّةُ] يميلُ إلى اعتبارِ الوضعِ»(١). كما أنّه نصَّ على أنَّ الشافعيَّ يتّبعُ «مقتضى اللُّغةِ تارةً، وذلك عند ظُهورِها وشُمولِها، وهو الأصلُ. وتارةً يتّبعُ العُرْفَ إذا استمرَّ واطّردَ»(٢).

(ب) ومنهم مَنْ رجّحَ كِفّةَ الاستعمالِ العرفيِّ للألفاظِ على الحقيقة الوضعية اللغوية؛ واحتجّوا على ذلك بأمرَيْنِ:

١ – أنَّ انتقالَ اللَّفظِ مِن معناه اللغويّ إلى معناه العرفيّ لم يكن إلا لأمرٍ طارئٍ وضروريٍّ؛ ومِن ثَمَّ كانَ الحُكْمُ لهُ(٣).

٢ – أنَّ المقصودَ مِنَ الخِطَابِ هُو التفاهُم، والذي يسبقُ إلى الفَهْمِ عند الإطلاقِ عُرْفُ الاستعمالِ دُونَ عُرفِ اللُّغةِ(٤).

لِذَلِكَ فَقَدْ قرّرَ أصحابُ هذا القولِ أنّه «إذا وردَ لفظٌ وُضِعَ في اللغةِ لمعنىً، وفي العُرفِ لمعنىً، حُمِلَ على مَا ثبتَ في العُرفِ»(٥).



١– انظر: يحيى بن شرف النووي: روضة الطالبين وعُمدة المفتين، أشرف على التحقيق: زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣. ١٩٩١م، ج٨/ ١٨٥. وكتاب روضة الطالبين هو شرح لكتاب الرافعي: العزيز شرح الوجيز، وعنه أخذتُ النصَّ المذكور؛ لعدم وجودِه في طبعة العزيز، بتحقيق: علي معوّض، وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩٧م.

٢– روضة الطالبين وعمدة المُفتين، ج١١/ ٨١.

٣– انظر: اللمع في أصول الفقه للشيرازي، ص٤٣. وارتضى الزركشيُّ هذا الرأيَ بعدَ أنْ أوردَه في كتابِه: المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط١. ١٩٨٢م، ج٢/ ٣٨٤.

٤– انظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان، ج١/ ١١٨.

٥– اللمع في أصول الفقه للشيرازي، ص٤٣.

الـخَـاتِـمَـةُ

(أَسْأَلُ اللهَ حُسْنَ الخَاتمةِ)

تَشْتَملُ عَلى مَا يَلِي:

ـ النَّتَائِج.

ـ التَّوْصياتِ.

الخَاتمةُ

عِشْتُ في هَذه الدّراسةِ مَع أئمّة الأصوليين ونُبغائهم عدة سنوات، مُطّلعًا على مَا خلّفوه مِن تراثٍ يحقُّ لكلِّ مسلمٍ وعربيٍّ أنْ يفخرَ به، تأثّروا فيه تارةً بمعارفَ وعلومٍ أخرى، كما أثّروا في تلك العلومِ والمعارف؛ حيثُ لم تكن هناكَ حدودٌ فاصلةٌ بين العلوم وبعضِها البعضِ كما هي معروفة الآن، فضلًا عَنْ موسوعيّة هؤلاء العُلماء ومعارفهم المتنوعة.

وقد حاولَ الباحثُ استخلاصَ أقوالِ الأصوليين وسردَ مناقشاتهم المتعمّقة ـ في أغلب الأحيان ـ حولَ قضايا الدرسِ الأصوليِّ النَّحويِّ، وهُم عُمْدةُ هذا الفنِّ وسَادتُه، كيفَ لا وقد اعترف عُلَماءُ أصولِ النَّحوِ أنفسُهم بأنَّ قواعدَ أصولِ النَّحوِ محمولةٌ على قواعدِ أصولِ الفقهِ.

وقد انتهت بي تلك المعايشة إلى عددٍ من النتائج والتوصيات، أسأل الله أن أكون قد وُفِّقْتُ فيها.

أولًا: النتائج:

* أكّدت الدراسةُ على تلك العلاقةِ الوثيقةِ بين علم أصول الفقه وعلم أصول النَّحو، وأنّ كليهما قد تأثّر بالآخر في كثيرٍ مِن القضايا والمسائل، بل استقرَّ الرأيُ أنَّ أصولَ النَّحوِ قامتِ قضاياها على غِرَارِ مَا أصّلَه الفقهاءُ مِن قضايا في مؤلّفاتِهم.
* أوضحت الدراسةُ أنَّ التأليفَ في أُصول الفقهِ أسبقُ مِن التأليفِ في أصول النَّحوِ، وأنَّ الفُقهاءَ قد سبقوا النُّحاةَ في تدوينِهم لأصولِهم، وكذلك كان تطبيقُ الفقهاءِ للأصول قبل مرحلة التأليفِ أسبقَ مِن تطبيقِ النُّحاةِ لها.
* أظهرت الدراسةُ أنَّ اختلافات عُلماء أصول الفقهِ حولَ مفهومِ اللُّغةِ، ودلالاتِها،

وكيفيّةِ ثبوتِها، يدلُّ دلالةً قاطعةً على أهميّةِ اللُّغةِ في مباحثِ الأصوليينَ على المستويَيْنِ: التنظيريّ، والتطبيقي.

* كشفت الدراسةُ أنَّ اهتمامَ الأصوليين بالمباحثِ الدلاليّة يُعَدُّ سِمَةً تميّزُ بحثَهم الأصوليّ النَّحويّ؛ حيث انتهوا فيها إلى نتائج ذات قيمةٍ عالية، تلتقي مع كثيرٍ مِن النتائج المعاصرة التي وصلَ إليها علماءُ اللغةِ المحدثون، كتلك النتائج حول أنواع الدلالات اللفظية، والمناسبة بين اللفظ والمعنى.

* تبيّنَ مِن خلالِ الدراسةِ أنَّ الأصوليين قد استفادوا في دراستِهم لدلالة الألفاظِ مِن تلك المناهج التي اعتمدها النحويون والبلاغيّون في دراستِهم للدلالة؛ حيث استفادوا من المنهج الاستقرائيّ الذي يُحكِّم الدلالتَيْنِ: الصرفيّة والنحويّة، كما استفادوا من المنهج الاستنباطيّ الذي يُحكِّمُ الدلالة الصوتية والدلالة الاجتماعية (هو ربط بين الظاهرة اللغوية وظاهرة السُّلوك الاجتماعي)؛ وذلك مِن خلالِ تهدّيهم إلى دلالةِ اللفظةِ مِن خلالِ السّياقِ، وبيئتها الاجتماعيّة.

* اتضحَ مِن خلالِ الدراسةِ أنَّ الأصوليينَ قد تأثّروا في بعضِ مباحثِهم الأصوليّةِ - كحديثِهم عن دلالةِ الألفاظ وطرقها - بالاتجاه العقلي الفلسفي والمنطقي، ذي التصوّر الذهني البحت، والبعيد عَنِ الواقعِ اللُّغويِّ، فعمدوا إلى تقسيماتٍ جدليّةٍ لا تُفيد اللغةَ ولا مَا يهدفونَ إليه في مباحثِهم الأصوليّةِ.

* أظهرت الدراسةُ مدى إدراك الأصوليين لِمَا يطرأُ على الألفاظِ اللُّغويّةِ مِن تغيُّراتٍ دلاليّةٍ، نظرًا للتطورِ الاجتماعيّ الذي تُمرُّ به الألفاظُ ومَا يُصَاحِبُ ذلك مِن إكسابِها معانيَ جديدةً بِعُرْفِ الاستعمال؛ ومِن ثَمَّ كانَ حديثُهم المُهِمُّ تحتَ عنوان: (وضعيّةِ اللُّغةِ وعُرفيّتِها)، ووصلَ بهم الأمرُ أنْ رجّحَ الجمهورُ منهم الحقيقةَ العُرفيّةَ للألفاظِ إذا تعارضت مع الحقيقةِ اللُّغويّةِ.

ثانيًا: التوصياتُ:

* إلقاءُ المزيدِ مِن الاهتمامِ والدراسةِ حولَ جهودِ عُلماءِ أصولِ الفقه في هـذا الجانـبِ الأصوليِّ النحويِّ. فالباحثُ يُشهد اللهَ أنّه مَا جاءَ في هذه الدراسةِ إلا بالقليلِ ممّا ذكرَه الأصوليون، وتمنّى أنْ لو يُتاحَ له المجالُ كي يأتيَ بآراءِ الأصوليين المتنوعة والمتشعّبة حولَ هذه القضايا وغيرها مما لم تتناوله الدراسة.
* الاهتمامُ بعلم أصولِ النَّحوِ في كُليّاتنا وأقسامنا، وجَعْلُه علمًا رئيسًا يدرسُه الطلّابُ في المرحلـة النهائيّـة مِـن السـنواتِ النظاميـة بالجامعـة، وإتاحـةُ الفُرصـةِ لهـم لاستكمالِ دراستِه في دراساتهم العليا؛ الأمرُ الذي مِن شأنه إعلاءُ الحسِّ اللُّغويِّ لدىٰ طالبِ العربيّة، وإدراكه بصورة جيّدةٍ الأدلّة الكُليّةَ للنَّحوِ العـربيِّ، وكيفيـة الاستدلال بها.
* إعادةُ النَّظرِ بعينِ الاعتبـارِ إلىٰ جهـودِ عُلـماءِ أصـول الفقـه المغمـورين في الجانـبِ اللغوي بصفة عامةٍ، والنحوي بصفةٍ خاصّةٍ. فمعظـمُ الدراسـاتِ التـي قامـت بدراسة الجانب اللغوي عند علـماء أصـول الفقـه تناولـت ـ بكـلِّ أسـفٍ ـ آراءَ المشاهير مِن الأصوليين، كالغزاليِّ، والـرازيِّ، والآمـديِّ، دونَ النظـرِ إلىٰ أمثـالِ أبي الخطّاب الكلوذاني (ت٥١٠هـ)، وأبي الثناء اللامشي (كان حيًّـا ٥٣٩هــ)، ومظفّر الدين الساعاتي (ت٦٩٤هـ)، رغم ثراء المادة اللغوية والنحوية عندهم.
* تدعو الدراسةُ عُلماءَ اللغةِ المعاصرين الذين عكفوا علىٰ دراسةِ مباحثِ اللُّغـةِ عنـد عُلماء الغربِ ـ مِن أمثال: دي سوسير، وهاليداي، وفنـدريس ـ إلىٰ النظـرِ بعـينِ الاعتبارِ إلىٰ مَا خلّفَه علماءُ أصولِ الفقه في هذا الجانبِ مِن مباحث، والتـي تـدلُّ دلالةً صريحةً علىٰ عُمْقِ الدرسِ اللُّغويِّ عند هؤلاء القـدماءِ، وسـبقِهم للغـربِ والمعاصرين في كثيرٍ مِن القضايا.

واللهَ أسألُ أنْ يجعلَ هذا العملَ خالصًا لوجهِه الكريمِ، ومُقرِّبًا لي، ولوالديَّ ولمشايخي، ولأصحابِ الحقوقِ عليَّ، إلى جنّاتِ النَّعيمِ، إنّه سميعٌ قريبٌ مجيبُ الدُّعاء. وصلِّ اللهمَّ وباركْ على سيّدنا ومولانا محمّدٍ، وعلى آلِه وصَحْبِه وسلّم، كُلّما ذكركَ وذكرَه الذَّاكرون، وغفلَ عَن ذكرِكَ وذكرِه الغافلون، والحمدُ لله ربِّ العالمين.

قَائِمَةُ المَصَادِرِ والمَراجِعِ

* القرآن الكريم.

أولًا: المصادر القديمة:

* الآمدي (سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد، ت٦٣١هـ):

ـ ـــــ الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. الرياض: دار الصميعي، ط١. ٢٠٠٣م.

ـــــــ منتهى السُّول في علم الأصول، تحقيق: أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ٢٠٠٣م.

* أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ):

ـــــــــــ مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ٢٠٠١م.

* أرسطوطاليس (ت٣٢٢ق.م):

ـــــــــــ منطق أرسطو، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي. الكويت/ بيروت: وكالة المطبوعات/ دار القلم، ط١. ١٩٨٠م.

* الأرموي (صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي، ت٧١٥هـ):

ـــــــــ نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح سليمان اليوسف، وسعد سالم السويح. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ط١. ١٩٩٦م.

* الأرموي (سراج الدين محمود بن أبي بكر، ت٦٨٢هـ):

ـــــــــ التحصيل من المحصول (مختصر المحصول)، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ١٩٨٨م.

* الإستراباذي (رضي الدين محمد بن الحسن، ت ٦٨٦هـ):

ـــــــــ شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، تحقيق: يوسف حسن عمر. ليبيا: منشورات جامعة قاريونس، ط١. ١٩٩٦م.

* الإسنوي (جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، ت٧٧٢هـ):

ـــــــــ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢. ١٩٨١م.

ـــــــــ الكوكب الدُّري في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية، تحقيق: عبد الرزّاق السُّعدي. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلاميّة، ط١. ١٩٨٤م.

ـــــــــ نهاية السُّول في شرح منهاج الأصول، وضع حواشيه: محمد بخيت المطيعي. بيروت: عالم الكتب (طبعة مصوّرة عن طبعة جمعية نشر الكتب العربية بالقاهرة، ١٣٤٣هـ)، د.ت.

* الأصفهاني (شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد، ت٧٤٩هـ):

ـــــــــ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا. مكة المكرمة: جامعة أم القرى (مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي)، ط١. ١٩٨٦م.

ـــــــــ بيان معاني البديع (شرح بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والأحكام لابن الساعاتي)، تحقيق: حسام الدين موسى محمد. مكة المكرمة: جامعة أم القرى (رسالة دكتوراه)، ١٩٨٤م.

ـــــــــ شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، تحقيق: عبد الكريم علي النملة. الرياض: مكتبة الرشد، ط١. ١٩٩٩م.

* ابن إمام الكاملية (كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، ت٨٧٤هـ):

ـــــــــ تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول «المختصر»، تحقيق: عبد الفتاح أحمد قطب. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١. ٢٠٠٢م.

ـــــــــ شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: عمر غني سعود العاني. الأردن: دار عمّار، ط١. ٢٠٠١م.

* أمير بادشاه (محمد أمين بن محمود، ت٩٧٢هـ):

ـــــــــ تيسير التحرير شرح التحرير. بيروت: دار الفكر، د.ت.

* ابن أمير حاج (محمد بن محمد، ت٨٧٩هـ):

ـــــــــ التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٦هـ.

* الأنباري (أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، ت٥٧٧هـ):

ـــــــــ الإغراب في جدل الإعراب (الرسالة الأولى من: رسالتين

لابن الأنباري)، تحقيق: سعيد الأفغاني. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧م.

ـــــــــــــ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦١م.

ـــــــــــــ الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: جودة مبروك محمد. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١. ٢٠٠٢م.

ـــــــــــــ لمع الأدلة في أصول النحو (الرسالة الثانية من: رسالتين لابن الأنباري)، تحقيق: سعيد الأفغاني. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧م.

ـــــــــــــ لمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق: عطية عامر. بيروت: المكتبة الكاثوليكية، ١٩٦٣م.

ـــــــــــــ نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر، ١٩٩٨م.

*** الأنصاري (أبو يحيى زكريا بن محمد، ت٩٢٦هـ):**

ـــــــــ المطلع شرح إيساغوجي في المنطق. القاهرة: المطبعة السنية ببولاق، ١٢٨٣هـ.

*** الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، ت ٧٥٦هـ):**

ـــــــــ شرح مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ٢٠٠٤م.

*** البابرتي (أكمل الدين محمد بن محمود بن أحمد الحنفي، ت٧٨٦هـ):**

ـــــــــ الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: ضيف الله العمري. السعودية: مكتبة الرشد، ط١. ٢٠٠٥م.

* الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف، ت٤٧٤هـ):

ـــــــــ إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢. ١٩٩٥م.

ـــــــــ الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، تحقيق: محمد علي فركوس. بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ت.

* الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب، ت٤٠٣هـ):

ـــــــــ التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢. ١٩٩٨م.

* البُخاري (علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، ت٧٣٠هـ):

ـــــــــ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩٧م.

* ابن برهان (أبو الفتح أحمد بن علي، ت ٥١٨هـ):

ـــــــــ الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٣م.

* البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر، ت٦٨٥هـ):

ـــــــــ منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٩٢٠م.

* التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر، ت٧٩٢هـ):

ـــــــــ التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه (والتنقيح مع شرحه المسمّى بالتوضيح لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي، ت٧٤٧هـ)، تحقيق: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩٦م.

* التلمساني (أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي، ت٧٧١هـ):

ـــــــــ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق: محمد علي فركوس. السعودية: المكتبة المكّية، ط١. ١٩٩٨م.

* التهانوي (محمد بن علي، ت ١١٥٨هـ):

ـــــــــ كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان، ط١. ١٩٩٦م.

* ابن تيميّة (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، ت٧٢٨هـ):

ـــــــــ اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق: محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السُّنّة المُحمدية، ط٢. ١٣٦٩هـ.

ـــــــــ الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٨٧م.

ـــــــــ مجموع فتاوى ابن تيمية، تحقيق: عامر الجزّار، وأنور الباز. القاهرة: دار الوفاء

للطباعةِ والنشر، ط٣. ٢٠٠٥م.

ـــــــــــ المُسوّدة (بدأها الجدّ: عبد السلام بن عبد الله، ثُمّ الابن: عبد الحليم ابن عبد السلام، ثُمّ الحفيد: أحمد بن عبد الحليم)، جمعها وبيّضها: أبو العباس أحمد بن محمد الحرّاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٤م.

* الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ):

ـــــــــــ البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٧. ١٩٩٨م.

* الجاربردي (فخر الدين أحمد بن حسن، ت٧٤٦هـ):

ـــــــــــ السراج الوهّاج في شرح المنهاج، تحقيق: أكرم محمد أوزيقان. الرياض: دار المعراج الدولية للنشر، ط٢. ١٩٩٨م.

* الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، ت٤٧١هـ):

ـــــــــــ دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٠م.

* الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد، ت٨١٦هـ):

ـــــــــــ التعريفات. بيروت: مكتبة لبنان (طبعة مصوّرة)، ١٩٨٥م.

* الجزري (شمس الدين محمد بن يوسف، ت٧١١هـ):

ـــــــــــ معراج المنهاج (شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي)، تحقيق:

شعبان محمد إسماعيل. القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية، ط١. ١٩٩٣م.

* الجصّاص(أبو بكر أحمد بن علي الرازي، ت٣٧٠هـ):

-------- الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط٢. ١٩٩٤م.

* الجُمحي (محمد بن سلّام، ت ٢٣٢هـ):

-------- طبقات فحول الشُّعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٧٤م.

* ابن جِنِّي (أبو الفتح عثمان، ت٣٩٢هـ):

-------- الخصائص، تحقيق: محمد علي النجّار. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية (القسم الأدبي)، ط١. ١٩٥٦م.

-------- المنصف شرح كتاب التصريف للمازني، تحقيق: إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين. القاهرة: وزارة المعارف العمومية (إدارة إحياء التراث القديم)، ط١. ١٩٥٤م.

* الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت٤٧٨هـ):

-------- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمّد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م.

-------- البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب. قطر: كلية الشريعة، د.ت.

--------متن الورقات في أصول الفقه. السعودية: دار الصميعي للنشر والتوزيع،

ط١. ١٩٩٦م.

* ابن الحاجب (جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر، ت٦٤٦هـ):

ــــــــــــــ مختصر منتهى السُّول والأمل في عِلْمَي الأصول والجدل، تحقيق: نذير حمادو. بيروت: دار ابن حزم، ط١. ٢٠٠٦م.

ــــــــــــــ منتهى السُّؤل والأمل في عِلْمَي الأصول والجدل. القاهرة: مطبعة السعادة، ط١. ١٣٢٦هـ.

* ابن حجر (شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، ت ٨٥٢هـ):

ــــــــــــ لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، د.ت.

* ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، ت ٤٥٦هـ):

ــــــــــ الإحكام في أصول الأحكام، قدّم لها: إحسان عباس. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩م .

ــــــــــ الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، ط٢. ١٩٩٦م.

* أبو الحسين المعتزلي (محمد بن علي بن الطيب البصري، ت٤٣٦هـ):

ــــــــــــ المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٥م.

* ابن عبد الحق (صفي الدين عبد المؤمن الحنبلي، ت٧٣٩هـ):

ــــــــــــ قواعد الأصول ومعاقد الفصول (مختصر تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل له أيضًا)، تحقيق: علي عباس الحكمي. مكة المكرمة: جامعة أم القرى (مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي)، ط١. ١٩٨٨م.

* الحلّي (أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف، ت٧٢٦هـ):

ــــــــ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد الحسين محمد البقال. بيروت: دار الأضواء، ط٢. ١٩٨٦م.

* الحموي (ياقوت بن عبد الله، ت ٦٢٦هـ):

ــــــــــــ معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عبّاس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١. ١٩٩٣م.

* أبو حيّان الأندلسي (أثير الدين محمد بن يوسف بن علي، ت٧٤٥هـ):

ــــــــــــ تقريب المُقرّب في النحو، تحقيق: عفيف عبد الرحمن. بيروت: دار المسيرة، ط١. ١٩٨٢م.

* الخبّازي (جلال الدين عمر بن محمد بن عمر، ت٦٩١هـ):

ــــــــــــ المغني في أصول الفقه، تحقيق: محمد مظهر بقا. مكّة المكرمة: جامعة أم القرى (مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي)، ط١. ١٤٠٣هـ.

* الخضري (محمد بن مصطفى بن حسن الدمياطي، ت١٢٨٧هـ):

ــــــ حاشية الخضري على شرح ابن عقيل. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٩هـ.

* الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، ت ٤٦٣ هـ) :

ـــــــــــــ تاريخ مدينة السلام (بغداد)، تحقيق: بشار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١. ٢٠٠١م.

* ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ت٨٠٨هـ):

ـــــــــــــ المقدمة، تحقيق: خليل شحادة. بيروت: دار الفكر العربي، ط١. ٢٠٠١م.

* ابن خِلّكان (أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر، ت ٦٨١هـ):

ـــــــــــــ وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عبّاس. بيروت: دار صادر، ١٩٧٧م.

* الدبوسي (أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي، ت٤٣٠هـ):

ـــــــــــــ تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ٢٠٠١م

* الدردير (أبو البركات أحمد بن محمد العدوي، ت ١٢٠١هـ) :

ـــــــــــــ شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، تحقيق: عبد السلام عبد الهادي شنّار. بيروت: مكتبة البيروتي، ٢٠٠٤م.

* الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد، ت ٧٤٨هـ):

ـــــــــــــ سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ١٩٨٣م.

* الرازي (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، ت٦٠٦هـ):

ــــــــــــــ الأربعون في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١. ١٩٨٦م.

ــــــــــــــ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). بيروت: دار الفكر، ط١. ١٩٨٤م.

ــــــــــــــ المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢. ١٩٩٢م.

ــــــــــــــ مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١. ١٩٨٦م.

* الرازي (قطب الدين محمد بن محمد، ت٧٦٦هـ):

ــــــــــــــ تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، تصحيح: محسن بيدارفر. إيران: منشورات بيدار، ١٤٢٦هـ.

* الرافعي (أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، ت٦٢٣هـ):

ــــــــــــــ العزيز شرح الوجيز للغزالي، تحقيق: علي معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٨٧م.

* ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد، ت٥٩٥هـ):

ــــــــــــــ تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق: محمد سليم سالم. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٧٨م.

* الزُّبَيْدي (أبو بكر محمد بن الحسن، ت٣٧٩هـ):

ـــــــــــــ طبقات النحويين واللُّغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ط٢. د.ت.

* الزجّاجي (أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، ت٣٤٠هـ):

ـــــــــــــ الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك. بيروت: دار النفائس، ط٣. ١٩٧٩م.

ـــــــــــــ مجالس العلماء، تحقيق: عبد السلام هارون. الكويت: وزارة الإعلام (سلسلة التراث العربي)، ط٢. ١٩٨٤م.

* الزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، ت٧٩٤هـ):

ـــــــــــــ البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط٢. ١٩٩٢م.

ـــــــــــــ المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط١. ١٩٨٢م.

* الزليطني (أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن موسى المالكي، ت٨٩٨هـ):

ـــــــــــــ التوضيح في شرح التنقيح، تحقيق: بلقاسم بن ذاكر بن محمد الزبيدي. مكة المكرمة: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (رسالة ماجستير)، ٢٠٠٤م.

* الزمخشري (جار الله محمود بن عمر، ت٥٣٨هـ):

ـــــــــــ المفصّل في صنعةِ الإعراب. بيروت: دار الجيل، د.ت.

* الساعاتي (مظفر الدين أحمد بن علي، ت٦٩٤هـ):

ـــــــــــ نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: سعد مهدي السلمي. جامعة أم القرى: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (رسالة دكتوراه)، ١٩٨٥م.

* السُّبْكي (تقي الدين على بن عبد الكافي، ت٧٥٦هـ)، وولده: (تاج الدين عبد الوهاب ابن علي بن عبد الكافي السبكي، ت٧٧١هـ):

ـــــــــــ الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل. القاهرة: مكتبة الكُلّيات الأزهرية، ط١. ١٩٨١م.

* السُّبْكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي، ت٧٧١هـ):

ـــــــــــ الأشباه والنظائر في أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩١م.

ـــــــــــ جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢. ٢٠٠٣م.

ـــــــــــ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود. بيروت: عالم الكتب، ط١. ١٩٩٩م.

ـــــــــــ طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٣-١٩٧٦م.

ـــــــــــــ منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه (شرح به المؤلف كتابه جمع الجوامع)، تحقيق: سعيد علي الحميري. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١. ١٩٩٩م.

* ابن السرّاج (أبو بكر محمد بن سهل، ت٣١٦هـ):

ـــــــــــــ الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣. ١٩٩٦م.

* السرخسي (أحمد بن أبي سهل، ت٤٩٠هـ):

ـــــــــــــ أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني. بيروت: دار الكتب العلمية (طبعة مصورة)، ٢٠٠٥م.

* السكّاكي (أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي، ت٦٢٦هـ):

ـــــــــــــ مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ٢٠٠٠م.

* السمعاني (أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، ت٤٨٩هـ):

ـــــــــــــ قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله حافظ الحكمي. السعودية: مكتبة التوبة، ط١. ١٩٩٨م.

* سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قَنبر، ت١٨٠هـ):

ـــــــــ الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣. ١٩٨٨م.

* ابن سِيده (أبو الحسن علي بن إسماعيل، ت٤٥٨هـ):

__________ المُخصّص. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢١هـ.

* السيرافي (أبو سعيد الحسن بن عبد الله، ت٣٦٨هـ):

__________ شرح كتاب سيبويه، تحقيق: رمضان عبد التواب وآخرين. القاهرة: دار الكتب المصرية (مركز تحقيق التراث)، ١٩٨٦م .

* ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله، ت٤٢٨هـ):

__________ الشفاء (المنطق، ٣- الطبيعيات)، تحقيق: محمود الخضيري. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (دار الكتب المصرية)، ١٩٧٠م.

* السُّيوطيّ (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكرٍ، ت٩١١هـ):

__________ الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٨٣م.

__________ الأشباه والنظائر في النحو. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.

__________ الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق: محمود سليمان ياقوت. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦م.

__________ بُغية الوعاة في طبقات اللُّغويين والنُّحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

__________ تبييض الصحيفة بمناقب أبي حنيفة، تحقيق: محمود محمد نصّار. بيروت:

دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩٠م.

ـــــــــــــ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرَين. القاهرة: دار التراث، ط٣. ١٩٨٧م.

ـــــــــــــ هَمْعُ الهوامعِ في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلميّة، ط١. ١٩٩٨م.

* الشاشي (نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق، ت٣٤٤هـ):

ـــــــــــــ أصول الشاشي، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ٢٠٠٣م.

* الشاطبي (إبراهيم بن موسى، ت٧٩٠هـ):

ـــــــــــــ الموافقات، تحقيق: مشهور حسن. السعودية: دار ابن عفّان، ط١. ١٩٩٧م.

* الشافعي (محمد بن إدريس، ت٢٠٤هـ):

ـــــــــــــ اختلاف الحديث، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط١. ٢٠٠٢م.

ـــــــــــــ الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الكتب العلمية (مصورة)، د.ت.

* الشاوي (أبو زكرياء يحيى بن محمد المغربي، ت ١٠٩٦هـ):

ـــــــــــــ ارتقاء السيادة في أصول النحو، تحقيق الدكتور عبد الرزاق السعدي،

العراق: مطبعة النواعير بالأنبار، ط١. ١٩٩٠م.

* الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت ٥٤٨هـ):

ــــــــــــ المِلَل والنِّحَل، تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤هـ.

* الشوكاني (محمد بن علي بن محمد الصنعاني، ت١٢٥٠هـ):

ــــــــــــ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق: سامي العربي الأثري. الرياض: دار الفضيلة، ط١. ٢٠٠٠م.

* الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي، ت٤٧٦هـ):

ــــــــــــ شرح اللمع في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد التركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١. ١٩٨٨م.

ــــــــــــ اللُّمع في أصول الفقه، تحقيق: محيي الدين ديب، وعلي بدوي. دمشق: دار الكلم الطيب، ط١. ١٩٩٥م.

ــــــــــــ المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ١٩٩٥م.

* الطوفي (نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري، ت٧١٦هـ):

ــــــــــــ البُلبل في أصول الفقه (مختصر روضة الناظر). الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ط٢. ١٤١٠م.

ــــــــــــ شرح مختصر الروضة (شرح البُلبل)، تحقيق: عبد الله عبد المحسن

التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ١٩٨٨م.

* ابن الطيب الفاسي (محمد بن محمد الشرقي، ت١١٧٠هـ):

__________ فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، تحقيق: محمود يوسف فجال. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط٢. ٢٠٠٢م.

* ابن عقيل (بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي، ت ٧٦٩هـ):

__________ شرح ابن عقيل على الألفية في النحو لابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار التراث، ط٢٠. ١٩٨٠م.

* ابن عقيل (أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد الحنبلي، ت٥١٣هـ):

__________ الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ١٩٩٩م.

* الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، ت٥٠٥هـ):

______ أساس القياس، تحقيق: فهد محمد السدحان. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م.

______ المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ١٩٩٧م.

_______ المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠م.

* ابن فارس (أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، ت٣٩٥هـ):

---------- مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م.

* الفراهيدي (الخليل بن أحمد، ت١٧٥هـ):

---------- كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي. الكويت: مطابع كويت تايمز، ١٩٨٠م.

* الفرُّخان (علي بن مسعود، ت٥٤٨هـ):

---------- المُستوفى في النَّحو، تحقيق: محمد بدوي المختون. القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٨٧م.

* ابن الفركاح (تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري، ت٦٩٠هـ):

---------- شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: سارة شافي الهاجري. بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ت.

* الفيومي (أحمد بن محمد بن علي، ت نحو ٧٧٠هـ):

---------- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: مكتبة لبنان، ط١. ١٩٨٧م.

* ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم الدّينوري، ت ٢٧٦هـ):

---------- الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢م.

* ابن قُدامة (مُوفّق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، ت٦٢٠هـ):

ـــــــــــ روضة الناظر وجُنّة المناظر، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط٤. ١٩٨٧م.

* القرافي (شهاب الدين أحمد بن إدريس، ت٦٨٤هـ):

ـــــــــــ شرح تنقيح الفصول (في اختصار المحصول في الأصول). بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤م.

ـــــــــــ العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق: أحمد الختم عبد الله. السعودية: المكتبة المكّية، ط١. ١٩٩٩م.

ـــــــــــ الفروق في علم الأصول، تحقيق: عمر حسن القِيّام. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١. ٢٠٠٣م.

ـــــــــــ نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض. السعودية: مكتبة نزار، ط١. ١٩٩٥م.

* ابن القصّار المالكي (أبو الحسن علي بن عمر البغدادي، ت ٣٩٧هـ):

ـــــــــــمقدمة في أصول الفقه، تحقيق: مصطفى مخدوم. الرياض: دار المعلمة للنشر والتوزيع، ط١. ١٩٩٩م.

* القفطي (جمال الدين علي بن يوسف، ت ٦٤٦هـ):

ـــــــــــ إنباه الرُّواة على أنباه النُّحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة:

دار الكتب المصرية، ط٢. ٢٠٠٥م.

* القنّوجي (صديق بن حسن، ت١٣٠٧هـ):

---------- أبجد العلوم، تحقيق: عبد الجبار زكار. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م.

* ابن قيّم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ت٧٥١هـ):

---------- إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور حسن. السعودية: دار ابن الجوزي، ط١. ١٤٢٣هـ.

--------بدائع الفوائد، تحقيق: علي محمد العمران. جدّة: مجمع الفقه الإسلامي، د.ت.

----------جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام، تحقيق: زائد أحمد النشيري. جدّة: مجمع الفقه الإسلامي، د.ت.

---------- زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢٦. ١٩٩٢م.

---------- الفوائد. القاهرة: دار الريّان للتراث، ط١. ١٩٨٧م.

* الكاساني (علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، ت٥٨٧هـ):

---- ---- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢. ١٩٨٦م.

* الكلوذاني (أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الحنبلي، ت٥١٠هـ):

ـــــــــــــ التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة. السعودية: جامعة أم القرئ (مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي)، ط١. ١٩٨٥م.

* اللامشي (أبو الثناء محمود بن زيد الحنفي الماتريدي، كان حيًّا ٥٣٩هـ):

ـــــــــــــ كتابٌ في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد تركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١. ١٩٩٥م.

* ابن اللحام (أبو الحسن علي بن محمد بن علي البعلي الدمشقي الحنبلي، ت ٨٠٣هـ):

ـــــــــــــ المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد مظهر بقا. مكة المكرمة: جامعة أم القرئ، ١٤٢٢هـ.

* اللكنويّ (عبد العلي محمد بن نظام الدين، ت ١٢٢٥هـ):

ـــــــــــــ فواتح الرَّحَموت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق: عبد الله محمود عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١. ٢٠٠٢م.

* الإمام مالك (مالك بن أنس ، ت ١٧٩هـ):

ـــــــــــــ الموطأ (رواية يحيئ بن يحيئ الليثي)، تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢. ١٩٩٧م.

* المبرّد (محمد بن يزيد، ت٢٨٦هـ):

ـــــــــــــ الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أحمد الدالي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣. ١٩٩٧م.

* ابن المِبْرَد (جمال الدين يوسف بن عبد الهادي، ت٩٠٩هـ):

ـــــــــــــ زينة العرائس مِن الطُّرف والنَّفائس في تخريج الفروع الفقهيّة على القواعد النَّحويّة، تحقيق: رضوان مختار. بيروت: دار ابن حزم، ط١. ٢٠٠١م.

ـــــــــــــ شرح غاية السُّول إلى علم الأصول، تحقيق: أحمد طرقي العنزي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١. ٢٠٠٠م.

* المرداوي (علاء الدين علي بن سليمان الحنبلي، ت٨٨٥هـ):

ـــــــــــــ التحبير شرح التحرير في أصول الفقه (شرحٌ على مختصره تحرير المنقول)، تحقيق: عبد الرحمن عبد الله الجبرين. الرياض: مكتبة الرشد، ط١. ٢٠٠٠م.

* ابن مفلح (شمس الدين محمد المقدسي الحنبلي، ت٧٦٣هـ):

ـــــــــــــ أصول الفقه، تحقيق: فهد محمد السدحان. الرياض: مكتبة العبيكان، ط١. ١٩٩٩م.

* ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم المصري، ت٧١١هـ):

ـــــــــ لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرَيْنِ. القاهرة، دار المعارف، ط١. ١٩٨٠م.

* ابن النجّار (محمد بن أحمد بن عبد العزيز الحنبلي، ت٩٧٢هـ):

ـــــــــ شرح الكوكب المنير المُسمّى بمختصر التحرير، أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزير حماد. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م.

* النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق، ت٣٨٠هـ):

ــــــــــ الفهرست، تحقيق: أيمن فؤاد سيد. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط١. ٢٠٠٩م.

* النسفي (أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد، ت ٧١٠هـ):

ــــــــــ كشف الأسرار شرح المصنِّف على المنار. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

* النووي (أبو زكريا يحي بن شرف بن مرّي، ت٦٧٦هـ):

ــــــــــ روضة الطالبين وعُمدة المُفتين، أشرف على التحقيق: زهير الشاويش.

بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣. ١٩٩١م.

* ابن هشام الأنصاري (جمال الدين محمد بن يوسف، ت ٧٦١هـ):

ــــــــــ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية (طبعة مصوّرة)، د.ت.

ــــــــــ شرح شذور الذهب في معرفةِ كلامِ العرب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار الطلائع، ٢٠٠٤م.

* ابن همّام الدين الإسكندراني (كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن مسعود، ت ٨٦١هـ):

ــــــــــ التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية.

القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ.

* ابن يعيش (يعيش بن عليّ، ت٦٤٣هـ):

---------- شرح المفصّل، تصحيح: مشيخة الأزهر الشريف. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، د.ت.

ثانيًا: المراجعُ الحديثة:

* إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥. ١٩٨٤م.

* أحمد سليمان ياقوت: دراسات نحوية في خصائص ابن جني. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م.

* أحمد مختار عمر: البحث اللُّغوي عند الهنود وأثره على اللغويين العرب. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٢م.

---------- البحث اللُّغوي عند العرب (مع دراسة لقضية التأثير والتأثّر). القاهرة: عالم الكتب، ط٥. ١٩٨٥م.

* أشرف ماهر النواجي: مصطلحات علم أصول النحو. دراسة وكشاف معجمي. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، ٢٠٠١م.

* تمّام حسّان: الأصول: دراسة إبستيمولوجية للفكرِ اللغوي عند العرب. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٠م.

* جمعة السيد يوسف: سيكولوجيّة اللغة والمرض العقلي. الكويت: المجلس الوطني

للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة)، العدد (١٤٥)، ١٩٩٠م.

* جورج ڤندريس: اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصّاص. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠م.

* حسن ظاظا: اللسان والإنسان.. مدخل إلى معرفة اللغة. دمشق: دار القلم، ط٢. ١٩٩٠م.

* حسين حمدي الطوبجي: وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم. الكويت: دار القلم، ١٩٨٢م.

* حسين مزهر حمادي: البحث اللغوي عند السيد محمد باقر الصدر. العراق: مؤسسة وارث الأنبياء الثقافية، ط١. ٢٠١٠م.

* خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه. القاهرة: الروضة للنشر والتوزيع، ط١. ١٩٩٨م.

* رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣. ١٩٩٧م.

* سعيد الأفغاني: نظراتٌ في اللغةِ عند ابن حزم الأندلسي (محاضرة أُلقيت في مهرجان ابن حزم والشعر العربي في مدينة قرطبة؛ بمناسبة مرور تسعمائة عام على وفاة ابن حزم الأندلسي). بيروت: دار الفكر، ط٢. ١٩٦٩م.

* السيد أحمد عبد الغفّار: التصوُّر اللغويّ عند علماءِ أصول الفقهِ. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩٦م.

* شعبان محمد إسماعيل: تهذيب شرح الإسنوي على منهاج الوصول للبيضاوي. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٧٤م.

* شوقي ضيف: المدارس النحوية. القاهرة: دار المعارف، ط٦. ١٩٩٢م.

* صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة. بيروت: دار العلم للملايين، ط١٦. ٢٠٠٤م.

* طاهر سليمان حمّودة: دراسة المعنى عند الأصوليين. الإسكندرية: دار الجميل، ١٩٩٨م.

* عبد الصبور شاهين: في علم اللغة. القاهرة: دار العلوم للطباعة، ط١. ١٩٧٤م.

* عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م.

* عبد الله البشير محمد: اللغة العربية في نظر الأصوليين. دبي: دائرة الشئون الإسلامية (إدارة البحوث)، ط١. ٢٠٠٨م.

* عبد الله سعد آل مغيرة: دلالات الألفاظ عند شيخ الإسلام ابن تيمية (جمعًا وتوثيقًا ودراسة)، السعودية: دار كنوز إشبيليا، ط١. ٢٠١٠م.

* عبد الله صالح الفوزان: تيسير الوصول إلى قواعد الأصول. السعودية: دار ابن الجوزي، ط٢. ١٤٢٦هـ.

* عبد الإله نبهان: ابن يعيش النحوي. دمشق: اتحاد الكتاب العربي، ١٩٩٧م.

* عبد المحسن عبد العزيز الصُّويّغ: قواعد الاستنباط مِن ألفاظ الأدلة عند الحنابلة وآثارها الفقهية. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١. ٢٠٠٤م.

* عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه. القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، ط٨. د.ت.

* عبد الوهاب عبد السلام طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين. القاهرة: دار السلام، ط٢. ٢٠٠٠م.

* عصام عيد فهمي: أصول النحو عند السيوطي بين النظرية والتطبيق. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة التراث)، ٢٠٠٦م.

* علي أبو المكارم: أصول التفكير النحوي. ليبيا: منشورات الجامعة الليبية (كلية التربية)، ١٩٧٣م.

__________ تقويم الفكر النحوي. بيروت: دار الثقافة، د.ت.

* عيسى منّون: نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول. القاهرة: المطبعة المنيرية، ط١. د.ت.

* فاضل مصطفى الساقي: أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٧م.

* ماجد عبد الله الجوير: استدلال الأصوليين باللغة العربية.. دراسة تأصيلية تطبيقية. الرياض: دار كنوز إشبيليا، ط١. ٢٠١١م.

* محمد أحمد خضير: التركيب والدلالة والسياق. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط١. ٢٠١٠م.

* محمد الأمين الشنقيطي: مذكرة في أصول الفقه. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط١. ١٩٨٩م.

* محمد الخضر حسين: دراسات في العربية. دمشق: المكتب الإسلامي، ط١. ١٩٦٠م.

* محمد الخضري بك: أصول الفقه. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط٦. ١٩٦٩م.

* محمد أبو زهرة: أصول الفقه. بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٥٨م.

* محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٩. ٢٠٠٩م.

* محمد عيد: أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث. القاهرة: عالم الكتب، ط٥. ٢٠٠٦م.

* محمد محيي الدين عبد الحميد: التحفة السنية بشرح المقدمة الآجرومية. القاهرة: مكتبة السُّنّة، ١٩٨٩م.

* محمود أحمد السيد: اللغة تدريسًا واكتسابًا. الرياض: دار الفيصل الثقافية، ١٩٨٨م.

* محمود أحمد نحلة: أصول النحو العربي. بيروت: دار العلوم العربية، ط١. ١٩٨٧م.

* محمود الطحان: تيسير مصطلح الحديث. الرياض: مكتبة المعارف، ط٨. ١٩٨٧م.

* محمود فهمي حجازي: علم اللغة العربية (مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية). القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر. د.ت.

* مصطفى جمال الدين: البحث النحويُّ عند الأصوليين. إيران: دار الهجرة، ط٢. ١٤٠٥هـ.

* مصطفى سعيد الخن: دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيها. دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ط١. ١٩٨٤م.

* موسى مصطفى العبيدان: دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين. دمشق: مطبعة الأوائل، ط١. ٢٠٠٢م.

* نشأت علي محمود عبد الرحمن: المباحث اللغويّة وأثرها في أصول الفقه (دراسة في كتاب شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلّي). القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط١. ٢٠٠٦م.

* وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي. دمشق: دار الفكر، ط١. ١٩٨٦م.

ثالثًا: الرسائل الجامعيّة:

* أحمد صباح ناصر الملا: اختلافُ الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على معانيها وأثره في الأحكام الفقهية. رسالة دكتوراه. كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، ٢٠٠١م.

* أحمد عبد الباسط حامد: فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح لابن الطيب الفاسي.. دراسة في أصول النحو. رسالة ماجستير. كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، ٢٠٠٨م.

* ثروت السيّد عبد العاطي رحيّم: القضايا المشتركة بين النُّحاة والأصوليين (دراسة مقارنة). رسالة دكتوراه. كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، ٢٠١٠م.

* جمال عبد العزيز أحمد: دور النَّحو في العلوم الشرعية. رسالة ماجستير، كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، ١٩٨٩م.

* حامد محمد ربيع: الأصول النحوية في كتاب الأصول لابن السرّاج. رسالة ماجستير. كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، سنة ٢٠٠٢م.

* حسن هادي محمد: البحث البلاغي عند الأصوليين. رسالة دكتوراه، كلية الآداب ـ الجامعة المستنصرية (بغداد)، ٢٠٠٤م.

* حسين علي جفتجي: طرق دلالة الألفاظ على الأحكام المتفق عليها عند الأصوليين. رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٨١م.

* عبد الله علي عبد الله جوان: الأصول النحوية في شرح المفصّل. رسالة دكتوراه. كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، ٢٠٠٩م.

* محمد بن علي العمري: قياس العكس في الجدل النحوي عند أبي البركات الأنباري. رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٤٢٩هـ.

* مطير بن حسين المالكي: موقفُ علم اللغة الحديث من أصول النَّحوِ العربي. بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير. كليّة اللغة العربية وآدابها ـ جامعة أم القرى، ١٤٢٢هـ.

* نواس محمد علي الخفاجي: البحث الدلالي في كتاب أصول السرخسيّ. رسالة ماجستير. كلية الآداب (قسم اللغة العربية، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠١م.

رابعًا: الدوريّات العربية:

* حسنة عبد الحكيم عبد الله الزهار: اللُّغة عند الشَّافعيّ ممثلة لِلُغَةِ الأصوليين. صحيفة دار العلوم، العدد السادس عشر، ديسمبر ٢٠٠٠م، ص٨١- ١٤٠.

* علي عبد العزيز العميريني: ثبوت اللغة بالقياس عند الأصوليين. مقال بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ الكويت، العدد الرابع ـ السنة السابعة، إبريل ١٩٨٧م، ص٣٧٣- ٤١٥.

* محمد حسّان عوض: مفهوم المخالفة وأثره في اختلاف الفقهاء. مقال بمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٤، العدد الأول، ٢٠٠٨، ص٥٧٩- ٦١٤.



قائمة المحتويات

القسم الأول
(مُقدّماتٌ تعريفيّة وجوانبُ تنظيريّةٌ)

القسمُ الثَّاني
(قضايا أصول النحو عند عُلماء أصول الفقه)

قائمة إصدارات

الوعي الإسلامي

- ❖ القدس في القلب والذاكرة.
- ❖ حقوق الإنسان في الإسلام.
- ❖ النقد الذاتي.. رؤية نقدية إسلامية لواقع الصحوة الإسلامية.
- ❖ الحوار مع الآخر.. المنطلقات والضوابط.
- ❖ المجموعة القصصية الأولى للأطفال.
- ❖ المرأة المعاصرة بين الواقع والطموح.
- ❖ الحج.. ولادة جديدة.
- ❖ الفنون الإسلامية.. تنوُّع حضاري فريد.
- ❖ لا إنكار في مسائل الاجتهاد.
- ❖ المجموعة الشعرية الأولى للأطفال.
- ❖ التجديد في التفسير.. نظرة في المفهوم والضوابط.
- ❖ مقالات الشيخ محمد الغزالي في مجلة الوعي الإسلامي.
- ❖ مقالات الشيخ عبد العزيز بن باز في مجلة الوعي الإسلامي.
- ❖ رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام.
- ❖ موسوعة الأعمال الكاملة للإمام الخضر حسين.
- ❖ علماء وأعلام كتبوا في الوعي الإسلامي.
- ❖ براعم الإيمان.. نموذج رائد لصحافة الأطفال الإسلامية.
- ❖ الاختلاف الأصولي في الترجيح بكثرة الأدلة والرواة وأثره.
- ❖ الإعلام بمن زار الكويت من العلماء والأعلام.
- ❖ الحوالة.
- ❖ التحقيق في مسائل أصول الفقه التي اختلف النقل فيها عن الإمام مالك بن أنس.
- ❖ الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي.
- ❖ الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة.
- ❖ التوفيق والسداد في مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد.
- ❖ فقه المريض في الصيام.
- ❖ القسمة.
- ❖ أصول الفقه عند الصحابة ـ معالم في المنهج.

- السنن المتنوعة الواردة في موضع واحد في أحاديث العبادات.
- لطائف الأدب في استهلال الخطب.
- نظرات في أصول البيوع الممنوعة.
- الإعلاء الإسلامي للعقل البشري (دراسة في الفلسفات والتيارات الإلحادية المعاصرة).
- ديوان شعراء مجلة الوعي الإسلامي.
- ديوان خطب ابن نباتة.
- الإظهار في مقام الإضمار.
- مسألة تكرار النزول في القرآن الكريم.
- الحافظ أبو الحجاج يوسف المزي، وجهوده في كتابه «تهذيب الكمال».
- في رحاب آل البيت النبوي.
- الصعقة الغضبيّة في الردّ على منكري العربية.
- منهاج الطالب في المقارنة بين المذاهب.
- معجم القواعد والضوابط الفقهية.
- كيف تغدو فصيحاً.
- موائد الحيس في فوائد امرئ القيس.
- إتحاف البريّة فيما جدّ من المسائل الفقهية.
- تبصرة القاصد على منظومة القواعد.
- حقوق المطلقة في الشريعة الإسلامية.
- اللغة العربية الفصحى، نظرات في قوانين تطورها، وبلى المهجور من ألفاظها.
- المذهب عند الحنفية ـ المالكية ـ الشافعية ـ الحنابلة.
- منظومات في أصول الفقه.
- أجواء رمضانية.
- المنهج التعليلي بالقواعد الفقهية عند الشافعية.
- نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده.
- دراسات وأبحاث علمية نشرت في مجلة الوعي الإسلامي.
- ابن رجب الحنبلي وأثره في الفقه.
- التقصّي لما في الموطأ من حديث النبيّ.
- المجموعة القصصية الثانية للأطفال.
- كرّاسة لوّن لبراعم الإيمان.
- موسوعة رمضان.

- جهد المقِلّ.
- العذاق الحواني على نظم رسالة القيرواني.
- قواعد الإملاء.
- العربية والتراث.
- النسمات النّدية من الشمائل المحمّدية.
- اهتمامات تربويّة.
- أثر الاحتساب في مكافحة الإرهاب.
- القرائن وأثرها في علم الحديث.
- جهود علماء الحديث في توثيق النصوص وضبطها.
- سيرة حميدة ومنهج مبارك (الدكتور محمد سليمان الأشقر).
- إبحاث مؤتمر الصحافة الإسلامية الأول.
- نظام الوقف والاستدلال عليه.
- من أمالي العلّامة أبي فهر محمود محمد شاكر على كتاب الأصمعيات للأصمعي.
- من أمالي العلّامة أبي فهر محمود محمد شاكر على كتاب الكامل للمبرد.
- الترجيح بين الأقيسة المتعارضة.
- التلفيق وموقف الأصوليين منه.
- التربية بين الدين وعلم النفس.
- مختصر السيرة النبوية.
- معجم الخطاب القرآني في الدعاء.
- المسائل الطبية المعاصرة في باب الطهارة.
- المسائل الفقهية المستجدة في النكاح.
- مقالات ودراسات إسلامية، أدبية، فكرية.
- دليل قواعد الإملاء ومهاراتها.
- علم المخطوط العربي (بحوث ودراسات).
- التراث العربي.
- من قضايا أصول النحو عند علماء أصول الفقه.
- نهاية المرام في معرفة من سماه خير الأنام.
- الجزء المسلسل بالأولية والكلام عليه.
- مولد رسول الله ﷺ.
- السراج الوهاج في ازدواج المعراج.
- المدخل إلى علم الجرح والتعديل.
- التاريخ في الإسلام.



